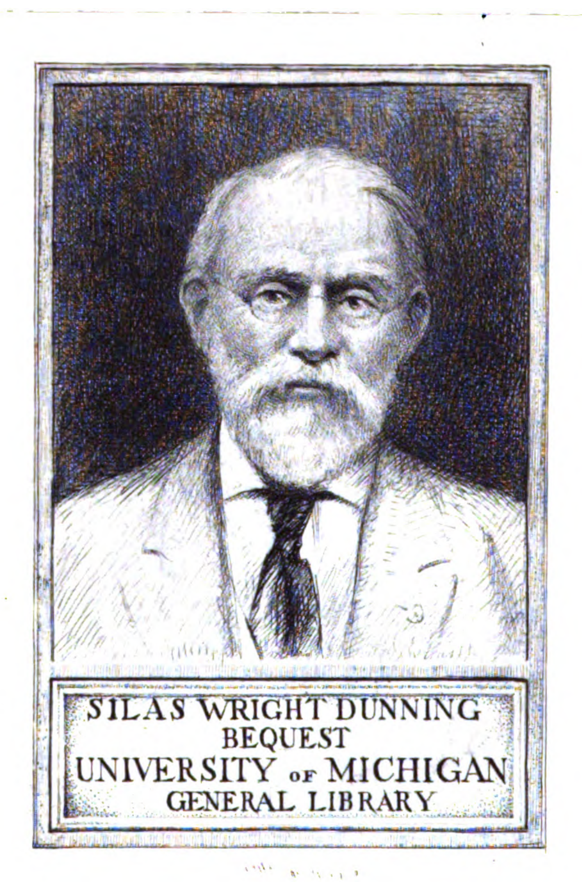

SILAS WRIGHT DUNNING
BEQUEST
UNIVERSITY OF MICHIGAN
GENERAL LIBRARY



ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN AGE

DIRIGÉES PAR

Ét. GILSON ET G. THÉRY, O. P.

PROFESSEUR A LA SORBONNE — DOCTEUR EN THÉOLOGIE

ANNÉE 1927

PARIS
LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN
6, PLACE DE LA SORBONNE (V^e)
1927

ÉTUDES DE PHILOSOPHIE MÉDIÉVALE

Directeur : Étienne GILSON

PROFESSEUR A LA SORBONNE
DIRECTEUR D'ÉTUDES A L'ÉCOLE PRATIQUE DES HAUTES ÉTUDES RELIGIEUSES

VOLUMES PARUS :

I. Étienne Gilson. *Le Thomisme.* Introduction au système de saint Thomas d'Aquin. Troisième édition revue et augmentée. Un volume in-8° de 315 pages . . . . 32 fr.

II. Raoul Carton. *L'Expérience physique chez Roger Bacon (Contribution à l'étude de la méthode et de la science expérimentales au XIIIe siècle).* Un volume in-8° de 189 pages . . . . 12 fr.

III. Raoul Carton. *L'Expérience mystique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon.* Un volume in-8° de 376 pages . . . . 20 fr.

IV. Étienne Gilson. *La Philosophie de saint Bonaventure.* Un fort volume in-8° de 482 pages . . . . 35 fr.

V. Raoul Carton. *La Synthèse doctrinale de Roger Bacon.* Un volume in-8° de 150 pages . . . . 10 fr.

VI. Henri Gouhier. *La Pensée religieuse de Descartes.* Un volume in-8° de 328 pages (couronné par l'Académie française) . . . . 30 fr.

VII. Daniel Bertrand-Barraud. *Les Idées philosophiques de Bernardin Ochin, de Sienne.* Un volume in-8° de 186 pages . . . . 10 fr.

VIII. Émile Bréhier. *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie.* Un volume in-8° de 350 pages . . . . 25 fr.

EXTRAIT DU CATALOGUE :

Descartes (*Œuvres de*), publiées par Ch. Adam et Paul Tannery, sous les auspices du Ministère de l'Instruction publique.

Cette édition a été publiée sous le patronage d'une commission internationale en l'honneur du troisième centenaire de Descartes. Le format est le grand in-4° carré d'environ 700 pages par volume.

La collection complète de treize volumes . . . . 900 fr.

Descartes. *Discours de la méthode,* texte et commentaire publié par Étienne Gilson, professeur à la Sorbonne, directeur d'études à l'École des Hautes Études religieuses. Un volume gr. in-8° de 512 pages . . . . 35 fr.

Descartes. *Discours de la Méthode,* texte annoté à l'usage des classes de philosophie par Étienne Gilson, professeur à la Sorbonne. Un volume in-16 cartonné . . . . 7 fr. 50

Carteron. *La Notion de force dans le système d'Aristote.* Un volume in-8° (couronné par l'Association des Études grecques). . . . . 18 fr.

Émile Lasbax, professeur de philosophie à la Faculté des lettres de l'Université de Clermont. *Cahiers de synthèse dialectique.* — I. *La dialectique et le rythme de l'univers.* Un volume in-8° de 340 pages . . . . 22 fr.

ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE DU MOYEN AGE

ARCHIVES

D'HISTOIRE DOCTRINALE ET LITTÉRAIRE

DU

MOYEN AGE

DEUXIÈME ANNÉE

1927

PARIS

LIBRAIRIE PHILOSOPHIQUE J. VRIN

6, Place de la Sorbonne (V^e)

1927

LES HOMÉLIES ATTRIBUÉES A S. ANSELME

Sous ce titre : *Sancti Anselmi Cantuariensis archiepiscopi homiliae et exhortationes*, Gerberon a groupé dans son édition générale des œuvres (1675, puis 1721) seize morceaux, auxquels la tradition attache, à tort ou à raison, le nom du plus illustre docteur bénédictin [1]. Il reste à voir comment se présente cette tradition littéraire.

I. Constatons tout de suite, après Gerberon lui-même [2], qu'Eadmer, le plus intime confident et le biographe de saint Anselme, ne dit nulle part que celui-ci ait rédigé ni laissé des homélies.

Le témoignage d'Eadmer touchant les écrits de son maître est capital. Les données qu'il nous livre [3] correspondent non seulement à ses propres souvenirs, mais sans doute aussi à une connaissance directe des manuscrits. Un peu plus tard, ces indications reparaissent dans la liste formelle, rédigée, vers le milieu du XII[e] siècle, par Robert de Torigny, et ceci en double exemplaire [4]. En outre, Robert avait vu les manuscrits des œuvres qui étaient conservés au Bec, puisqu'il a lui-même établi le catalogue détaillé de la bibliothèque [5]. Les anciennes listes laissées par Sigebert de Gembloux [6], par Orderic Vital [7], par le mystérieux Honorius « Augustodunensis » [8], méritent également l'attention. D'homélies, il n'est encore question nulle part, à cette époque. Seul Orderic, dans une phrase d'un tour

1. Édition de 1721, p. 155 et suiv. : *P. L.*, t. CLVIII, col. 585-674.

2. *Censura Homiliarum* : *P. L.*, ib., 26 B.

3. *Vita auctore Eadmero*, l. I § II (dans l'édition de MARTIN RULE, 1884, § 8) ; § 25-27 (R. § 19-20) ; l. II, § 10 (= R.) ; § 43 (R. § 30) ; § 54 (R. § 44) ; § 71 (R. § 64) : *P. L.*, ib., 56, 62-64, 84, 100, 107, 114 ; — et *Historia novorum*, l. I : *P. L.*, CLIX, 414 sq. (R. p. 105 sq.).

4. *Gesta Normannorum ducum*, l. IV, § 9 : *P. L.*, CXLIX, 842 (dans la nouvelle édition de J. MARX, Rouen, 1914, p. 245) ; — *Chronica Sigeberti* (*ad ann. 1109*) : *P. L.*, CLX, 429 sq. (dans les éditions plus récentes de L. DELISLE, Rouen, 1872, t. I, p. 135 sq., et de R. HOWLETT, Londres, 1889, t. IV des *Chronicles of the reigns of Stephen, Henry II and Richard I*, p. 90).

5. Cf. *P. L.*, CL, 775.

6. *De scriptoribus ecclesiasticis*, § 168 : *P. L.*, CLX, 586.

7. *Hist. Eccl.*, l. IV, § 16 : *P. L.*, CLXXXVIII, 344.

8. *De luminaribus* l. IV, [illegible] : *P. L.*, CLXXII, 232.

général, parle de *sermones*, qu'il qualifie « *typicos* », entendant par là, semble-t-il, les discours de tout genre tenus par Anselme et recueillis par ses disciples. Nous comprenons qu'il s'agit, soit des ouvrages théologiques, préalablement enseignés, dont Orderic ne spécifie qu'un petit nombre, soit des entretiens familiers qui aboutirent ensuite au recueil classique des *Similitudes*. Ainsi, le silence d'Eadmer et des autres historiens du XIIe siècle est, croyons-nous, significatif, et même, pour sa part, décisif, avant tout examen des textes proposés.

C'est à propos des homélies vulgarisées par les éditeurs de 1573, 1612 et 1630 que Gerberon reconnaît l'absence de références dans le récit d'Eadmer. Il aurait dû s'apercevoir que cet argument portait loin, et qu'il atteignait les autres textes du même genre qui s'offraient au nouvel éditeur. Au contraire, il s'est abusé, en faisant remarquer que saint Anselme a eu des occasions fréquentes de s'adresser au peuple chrétien, et qu'Eadmer, en effet, « *cum diversis in locis concionatum fuisse testatur* »[1]. Il est vrai qu'en deux circonstances, Eadmer mentionne les prédications publiques de l'archevêque exilé : une fois à Vienne, en 1099, pour la fête de saint Maurice, patron du lieu ; une autre fois, peu après, à Saint-Vincent de Mâcon[2]. Mais nous ne savons rien de plus, et ces faits n'ont pas de force probante ; toutes les chances sont pour que l'orateur, accoutumé à la parole, n'ait pas composé, avant de les débiter, de tels sermons. Dans un seul cas, nous apprenons que les paroles du saint furent recueillies, et par Eadmer en personne, à la demande d'un ami. Ce fut pour une conférence faite à Cluny, en l'été de 1104 probablement, sur la béatitude éternelle ; et, précisément, ce discours qui nous est parvenu[3], aussi anselmien que possible, est fort éloigné du type convenu de l'homélie scripturaire.

II. Pour la majeure partie des homélies imprimées — treize pièces exactement[4] — on ne nous donne d'autre garantie que les éditions de Cologne (1573 et 1612) et de Lyon (1630), aucun exem-

1. Cf. *P. L.*, CLVIII, 26 A.

2. *Vita*, l. II, § 51 et 54 (*al.*, § 40 et 43) : *P. L.*, ib., 104, 106.

3. Texte dans *P. L.*, CLIX, 587 sq. ; l'adresse nous renseigne clairement sur les circonstances du discours et l'origine de la rédaction.

4. No I, III-VIII, X-XV. Gerberon a recomposé la série entière, en suivant l'ordre de la Bible (*Censura : P. L.*, CLVIII, 26 B) ; en fait, ces homélies développent des textes de l'Évangile, excepté les nos I (ECCLI. XXIV, 11) et XVI (HEBR. II, 10). Les éditeurs de 1544 (1549) et de 1573 (1612) énuméraient ainsi leurs treize pièces (par rapport à la nouvelle série) : III, VII-VIII, VI, XV, XI-XII, IV, I, XIII, X, XIV, V ; Raynaud (1630) se contenta de reporter à la fin le no I.

plaire manuscrit n'ayant été retrouvé. Cependant, l'édition parisienne de 1544, en deux parties [1], aurait fait connaître à Gerberon l'auteur probable de ces compositions, Hervé de Bourgdieu († v. 1150), auquel était restitué en même temps, dans une lettre de dédicace à Charles de Bourbon, évêque de Nevers, le remarquable commentaire des épîtres de saint Paul [2].

Peut-être suis-je trop timide, de ne pas dire plutôt : l'auteur véritable... Il est certain qu'Hervé laissa des morceaux de ce genre : « *plurimas expositiones de lectionibus sanctorum evangeliorum* », dit la lettre encyclique rédigée lors de son décès [3]. Mais on voudrait pouvoir vérifier mieux les dires de l'éditeur de 1544.

Le manuscrit de la Grâce-Dieu employé par ce Simon Fontaine a malheureusement disparu. En revanche, son témoignage est plus qu'à moitié confirmé par un recueil de la Bibliothèque Vallicellane [4] qui date du XII[e] siècle et réunit, parmi divers ouvrages, le commentaire de saint Paul, l'opuscule *De correctione quarundam lectionum*, un commentaire inédit du livre de Tobie et huit des homélies en question [5].

1. Ces deux volumes, réimprimés l'un et l'autre en 1549, sont complémentaires, distincts toutefois : (1.) *D. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi... luculentissimae in omnes sanctissimi Pauli ap. epistolas et aliquot evangelia Enarrationes* (avec cette note en sous-titre : *Has enarrationes alii D. Heruæo ascribunt*) ; — (2.) *Omnia diui Anselmi Cantuariensis archiepiscopi... Opuscula*. Il paraît bien que le travail avait été partagé entre des sous-éditeurs qui s'ignoraient : pour la première partie, Simon « Fontanus » (Fontaine), frère Mineur de Sens († v. 1557) ; pour la seconde, « Demochares », c'est-à-dire le célèbre docteur de Sorbonne Antoine de Mouchy († 1574), recteur de l'Université en 1539. Fontaine est évidemment responsable de l'attribution à Hervé, sa lettre-dédicace n'ayant pas d'autre sens, et dut mettre dans l'embarras le libraire-éditeur, qui ne songeait sans doute qu'à redonner les commentaires imprimés en 1533 sous le nom de saint Anselme. Quant à Mouchy, il n'a guère fait que reproduire l'édition *princeps* des « opuscules » (Nuremberg 1491). Il est notable que cette série des opuscules comprenait l'homélie sur la Vierge ; ceci suffit à montrer l'indépendance des collaborateurs. Gerberon n'a connu, semble-t-il, que cette seconde partie de l'édition de 1544, quoiqu'il mentionne l'attribution du commentaire des Épîtres à Hervé (*Proloquium : P. L.*, ib., 16 A). En tout cas, il dépend pour ses homélies de l'édition de Cologne (1612), qui supprimait le nom d'Hervé.

2. Dans *P. L.*, CLXXXI, 391-1692. Les érudits du XVII[e] siècle connaissaient quelques manuscrits qui donnaient également le nom d'Hervé. Outre celui de la Vallicellane, je ne puis signaler qu'un seul exemplaire, à l'Arsenal, n° *152* (XII[e] s.) ; mais il est anonyme. Sur les ouvrages d'Hervé, voir notre note de la *Revue d'Ascétique*, IV (1923), p. 271 sq.

3. Cf. L. DELISLE, *Rouleaux des morts*, 1866, p. 355 sq.

4. *Vallic. E.* 5, signalé tout d'abord par D. G. MORIN, *Revue Bénédictine*, XXIV (1907), p. 37. Je dois une description détaillée de cette collection à un correspondant.

5. Ces homélies sont données en deux groupes : le premier, après le commentaire des Épîtres, formé des n[os] XIV, V et XII (fol. 265 v-269 v) ; le second, après l'opuscule et le commentaire de Tobie, rapprochant les n[os] VII, XV, XI, VI et XIII (fol. 296-303). Mais il faut dire aussi qu'à ces dernières pièces sont mêlées deux homélies inédites :



Sur ce point, nous voici donc à peu près fixés ; il est raisonnable d'admettre la réclamation présentée en faveur d'Hervé. Gerberon se croyait prudent, en déclarant : « *...edidimus, nihil tamen inde asserentes, sed quod accepimus tradentes* »[1] ; bien plutôt, il était mal renseigné.

III. Mis en goût, Gerberon a lui-même inséré dans l'ancienne série, suivant une fâcheuse tendance à laquelle il a cédé tout au long de son édition, deux nouvelles homélies : ses nos II et XVI. L'une est tirée d'un manuscrit de Saint-Évroul, l'autre d'un manuscrit de Corbie[2].

Je ne saurais dire si ces exemplaires ont été conservés. Des deux textes publiés, je ne vois non plus rien à dire, si ce n'est qu'ils n'ont aucun air d'authenticité. La seconde, d'ailleurs, sur HEBR. II, 10, était livrée avec cette référence : *secundum magistrum Anselmum* ; ce qui fait penser tout de suite à Anselme de Laon[3], car il est fort rare qu'on donne du « maître » à l'archevêque de Cantorbéry.

IV. Il est intéressant d'observer, à ce propos, de quelle façon le recueil des œuvres de saint Anselme était interpolé, habituellement, au XIVe siècle. Dans un manuscrit représentatif, qui est de cette époque et se trouve maintenant à la Bibliothèque Bodleienne, coté *Laud Misc. 264*, on remarque, après les opuscules authentiques, une série complexe, dont je vais analyser rapidement les articles :

1° *De similitudinibus* : à savoir le répertoire définitif des *memora-*

(à la suite de XI) « *Cum natus esset Iesus in Bethleem...* » [MT. II, 1] : *Quod evangelica lectio semel historialiter factum — revertamur ad patriam vite* ; — (à la suite de VI) « *Videte vigilate et orate...* » [MC. XIII, 33] : *Diligens suos instruit et ammonet dominus — de ipso* (la dernière phrase est mutilée). En outre, il est curieux que ce même groupe soit immédiatement précédé (fol. 295) de l'homélie sur la Vierge attribuée communément à saint Anselme dès cette époque, et, aussi bien, intitulée ici expressément : « *Sermo Anselmi episcopi* », tandis que tout le reste est anonyme. On a donc dans ce contexte un exemple de la confusion qui s'est produite de bonne heure entre les ouvrages d'Hervé et ceux de saint Anselme ; car il paraît bien que le manuscrit de la Vallicelliana dépend lui-même de sources plus anciennes.

1. *P. L.* CLVIII, 26 B.

2. Les cotes sont indiquées (*ib.* 26 C) : « S. 15 Sancti Ebrulphi », « Corb. S. 596 ». Le même manuscrit de Corbie contenait l'homélie sur la Vierge, sous ce titre anormal : *Ex dictis domini Anselmi archiepiscopi*.

3. Anselme de Laon († 1117) est l'auteur d'une glose sur les Épîtres, qui subsiste en nombre d'exemplaires. Son frère Raoul († 1131), qui fut aussi son héritier, a rédigé un commentaire normal que nous possédons aussi (INCIPIT : *Videtur quidem superflua doctrina...*) ; aux manuscrits déjà connus, on ajoutera celui de Charleville no *262* (XIIe s.), que le catalogue officiel attribue à saint Anselme.

bilia du saint[1], passé ainsi sous son nom et partout copié au XIIIe siècle ; — pourtant, il n'est pas son ouvrage, ni celui d'Eadmer, comme Gerberon l'a imaginé ; en cet état, il n'est pas non plus original[2] ;

2° *De conceptione beatae Virginis* : l'opuscule désormais fameux qui, sorti des mêmes milieux monastiques, constitue le premier traité où la doctrine de l'Immaculée Conception soit formellement soutenue ; — on l'a restitué récemment à son auteur, Eadmer, sur la foi du manuscrit *371* de Corpus Christi (Cambridge), qui donne peut-être le texte autographe[3] ;

3° *De excellentia beatae Virginis* : autre opuscule d'Eadmer, joint d'ordinaire au précédent et qui le complète[4] ; — Gerberon avait retrouvé cette tradition dans ses manuscrits français et a eu le bon sens de l'accréditer[5] ;

4° *De antichristo* : nous voici en pleine matière apocryphe avec ce morceau, très disputé, qui roule sur la venue de l'Antéchrist ; — revendiqué aussi pour saint Augustin, Alcuin, Raban, il appartient sûrement à l'abbé de Montiérender, Adson († 992), qui l'avait adressé à la reine Gerberge, femme de Louis IV d'Outremer[6] ;

5° *De corpore et sanguine Christi* : développement important sur l'Eucharistie, plus précisément sur la communion faite sous les deux espèces et sur la transsubstantiation ; — en dépit de son caractère dialectique, Gerberon n'a pas craint d'éditer ce texte parmi les lettres de l'archevêque de Cantorbéry[7] ; dans l'*Histoire littéraire*[8], Rivet en a défendu l'autorité ; mais, naguère, des historiens avisés

1. Texte dans *P. L.*, CLIX, 605-708 ; à rééditer d'après les innombrables manuscrits qui subsistent, et surtout à comparer avec les recensions plus anciennes qui sont inédites.

2. Sur la première rédaction et son auteur, voir *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, XV (1926), p. 326, n. 2.

3. Cf. H. Thurston-T. Slater, *Eadmeri monachi Cantuariensis tractatus de conceptione sanctae Mariae*, Fribourg en Br. (1904). L'ancien texte est dans *P. L.*, ib., 301-318, classé parmi les *Spuria* de saint Anselme. Le splendide manuscrit *C. C. C. C.* renferme encore tout un groupe d'opuscules inédits d'Eadmer que je tâcherai de publier.

4. Le P. Thurston a donné un aperçu des principaux manuscrits dans son excellente préface, *op. l.*, p. XXII sq.

5. *P. L.*, *ib.*, 557-580.

6. Voir l'édition des Mauristes parmi les œuvres de saint Augustin : *P. L.*, XL, 1131-1134 ; le texte complet, avec l'adresse, est donné sous le nom d'Alcuin : ib., CI, 1289-1298 ; et cf. CXXXVII, 597 (pour Adson).

7. *Epistolarum, l. IV*, n° CVII : *P. L.*, CLIX, 253-257. Migne a omis de rappeler que Gerberon employait un manuscrit de Saint-Remi de Reims, coté *B. 10*. Le texte imprimé est souvent fautif ; une réédition conviendrait.

8. Tome IX (1750), p. 439 ; cette notice a paru après la mort de Rivet.



ont commencé de réagir bravement contre cette opinion, en déclarant la prétendue lettre « douteuse »[1], et même « fort douteuse »[2] ; on peut renchérir maintenant sans se compromettre ; il n'y a aucune apparence qu'elle provienne des mains de saint Anselme ni de ses disciples ; on l'aura simplement confondue, de bonne heure, avec l'une des célèbres lettres à Walram de Schwarzemberg, évêque de Naumbourg († 1111)[3], qui fut jointe aux opuscules dès le XIIe siècle, sous le titre : *De sacramentis ecclesiae*[4] ;

6° *De occupatione bona* : ingénieux discours dramatisé dont les vertus cardinales sont les protagonistes, une « *parabola* », comme le définissent exactement plusieurs exemplaires ; — on le rencontre aussi sous le titre : *De custodia interioris hominis*[5], qui correspond

---

1. Cf. J. de Ghellinck, *Le mouvement théologique du XIIe siècle* (1914), p. 62, n. 3.

2. Cf. M. Andrieu, *Immixtio et Consecratio* (1924), p. 47, n. 3.

3. *Epp. l. III*, n° cxxxvi, d'après la distribution faite par le premier éditeur du recueil des lettres, le Victorin Jean Picard (Cologne, 1612). Les nos cxxxiv-cxxxvi ne sont plus , dans nos éditions, que le souvenir de cette correspondance ; excepté la propre lettre de Walram (n° cxxxv), les textes avaient été déjà donnés parmi les opuscules, en sorte qu'ils sont demeurés finalement dans ce contexte, comme s'ils étaient des « livres » ; leurs titres n'ont guère varié depuis 1544 : *De azymo et fermentato* [*De f. et az.* : 1544] (*P. L.*, clviii, 541-548) ; *De sacramentorum diversitate* [*De d. s.* : 1544] (ib., 547-554, avec la lettre de Walram au commencement.

4. L'édition *princeps* (1491) respecta ce titre, changé plus tard, comme nous venons de le voir, en *De diversitate sacramentorum*. Eadmer et Robert du Mont, qui connaissent le recueil des lettres, ne mentionnent pas encore les deux écrits. Mais on les trouve déjà distingués dans les collections typiques du XIIe siècle, tant en France qu'en Angleterre, témoin Bodley *271* (Christchurch), Chartres *194* (Saint-Père), Dijon *182* (Cîteaux), qui font lire parmi les opuscules traditionnels l'*Epistola de sacrificio azimi* (Ep. III, 134) et l'*Epistola de sacramentis ecclesiae* (Ep. III, 136). — Un autre apocryphe anselmien assez répandu, sous le même titre « *De corpore Christi* », — qui est réellement une lettre de Guillaume de Saint-Thierry à Rupert de Deutz, — paraît devoir s'expliquer, comme la fausse lettre iv. 107, par une confusion avec la seconde lettre à Walram. [Voir au sujet de ce texte *Revue Mabillon*, 1924, p. 160, n. 1 ; (la référence doit être lue : *P. L.*, clxxx, 341-344) ; ajouter aux témoins Pembroke College, Cambridge, n° *1*, XIVe s., fol. 30 ; le manuscrit *19* de Merton College (Oxford) a conjoint curieusement ce *De corpore Christi* et le *De corpore et sanguine* dont il est question ci-dessus.] Il s'ensuivit que tout le *De sacramento altaris* de Guillaume de Saint-Thierry (*ib.*, 345-366) finit par passer au compte de saint Anselme ; la responsabilité de ce méfait littéraire incombe à Jean Picard déjà nommé (édition de 1612). Raynaud (Paris 1630) réimprima encore le *De sacramento altaris* comme s'il était de saint Anselme ; Gerberon rompit enfin ce mauvais charme (voir sa « *Censura libri de sacr. alt.* » : *P. L.*, clviii, 46 A-B). Mais, naturellement, Picard lui-même n'avait rien inventé ; il suivait trop fidèlement des manuscrits trompeurs. Dans une liste des ouvrages de saint Anselme, qui est conservée à Tours (n° *338*, fol. 2r, XIIIe siècle, de Saint-Gatien), j'ai noté cette mention : « *De virtute dominici corporis contra Berengarium* », laquelle semble viser le *De sacramento altaris*.

5. Saint-Omer *86*, XIIe-XIIIe siècle (Clairmarais) ; Trèves (Ville) 1882, XVe s. ; l'un et l'autre mentionnent Anselme.

en effet aux premiers mots : « *Ad insinuandam interioris hominis custodiam talem Dominus dat similitudinem: Hoc autem scitote...* [Lc. XII, 39] » ; il est assez probable que ce début même donna lieu à un rapprochement avec le « Livre des similitudes » que personne ne disputait à saint Anselme ; les éditeurs, cependant, n'ont pas eu souci de le recueillir ; il faut en aller chercher le texte dans la quatrième partie [1] d'un ouvrage factice qui se pare, sans le moindre droit, du nom de Hugues de Saint-Victor [2] ; au surplus, cette parabole a circulé anonyme, surtout en France, et semble avoir été beaucoup goûtée [3] ; l'auteur vivait, apparemment, au XIIe siècle, mais sa personnalité nous échappe.

7° *Super Intravit Iesus.* — Cette homélie sur la Vierge, pour la fête de l'Assomption, peut servir de point d'arrivée à cette petite enquête. Elle mérite une étude à part, et les autres pièces supposées que l'on devrait encore noter [4], s'il fallait décrire complètement le milieu littéraire des opuscules, n'ont pas la même valeur d'enseignement que les précédentes.

Tout cet assemblage caractéristique se présente, à quelques différences près, dans une demi-douzaine de collections anglaises, qui, sans se recouvrir absolument, fournissent une norme [5]. Il traduit

1. § 13-15 : *P. L.*, CLXXVII, 185-188.

2. Cf. B. HAURÉAU, *Les œuvres de Hugues de Saint-Victor* (1886), p. 174 sqq., 183 sq.

3. Cf. B. HAURÉAU, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, II (1891), p. 248 sq. Il y aurait beaucoup d'autres manuscrits à noter, outre ceux que j'indique ailleurs, par exemple : Cambridge, Corpus *154*, XVe s., et Trinity *89*, XVe s. ;Londres B. M. *Add. 16608*, XIVe s. ; Oxford, Madgalen *89*, XVe s. ; Tours *317*, XIIe s. (2e moitié) ; Utrecht *142*, XVe s.

4. Dans le manuscrit *Laud Misc. 264* que j'ai suivi, il s'agit précisément : d'une *Disputatio inter christianum et gentilem* (fol. 122^r) : « *Maiestas divina cur ad dolores mortalis nature...*) ; d'un développement intitulé *De septem beatitudinibus* (fol. 125ç) : « *Queritur inter homines quid sit quamobrem sancti dei terrena despiciunt...* » ; enfin, d'un *Opusculum beati diui Anselmi de beata vita et felicitate iustorum qui hic deo fideliter seruiunt* (fol. 128^v) : « *Respondetur illis quod scriptum est quia nec oculus vidit nec auris audivit...* » On n'a ici qu'un fragment de l'*opusculum* (non identifié), de même dans Lincoln College (Oxford) n° *18* ; mais le texte est complet dans Peterhouse (Cambridge) n° *246* et dans Worcester *F. 132*. Le second morceau n'est qu'un doublet de la conférence faite à Cluny sur la béatitude éternelle ; les manuscrits en sont très nombreux et je compte m'en occuper ailleurs, en traitant des relations d'Anselme avec Cluny. Le premier article, inédit, subsiste dans tous les autres manuscrits du groupe étudié, et ailleurs encore ; soit : Cambridge, Peterhouse *246* et University Library *Dd. I. 21* ; Londres, B. M. *Royal* 5. *E. XIV* ; Oxford, Lincoln *18* et Magdalen *56* ; Worcester *F. 132*. Je conjecture qu'il y a coïncidence avec la principale partie d'un ouvrage qui aurait pour auteur un ancien disciple de saint Anselme au Bec, Gilbert Crispin, devenu abbé de Westminster vers 1086 et décédé en 1117 ; cf. J. ARMITAGE ROBINSON, *Gilbert Crispin abbot of Westminster* (1911), p. 54,73 sqq.

5. En première ligne, — à côté du manuscrit de Laud, qui provient de Saint-

donc l'état d'esprit des lecteurs, au XIVe siècle, et résume, en même temps, l'époque antérieure, où déjà, plus modérément, se manifestait l'intention de prêter à saint Anselme de fausses richesses dont sa gloire n'avait que faire. Or, on voit que ce travail d'accroissement s'est accompli, somme toute, selon un assez juste sens de l'œuvre authentique. Ces compilateurs non moins naïfs qu'audacieux ont pensé à tout, sauf aux homélies, encore bien qu'une homélie se fût, longtemps avant, glissée dans le recueil, et qu'elle aurait pu servir d'amorce. Ceci signifie, à le bien prendre : premièrement, qu'il n'y avait pas d'autre homélie en circulation, presque dès l'origine (comme nous le verrons), qui se prévalût du nom de l'archevêque ; et secondement, que le prestige tout artificiel et accidentel de cet unique morceau ne réussit pas à faire illusion dans la suite, au point d'égarer les copistes sur la vraie nature de l'héritage qu'ils devaient sauvegarder. On sut, dans l'erreur même, respecter presque toujours le bel ensemble qu'avait réalisé un des plus harmonieux génies spéculatifs que le christianisme ait produits.

Sans vouloir accabler la mémoire de Gerberon, qui n'était pas un sot, à cause des textes qu'il a eu la faiblesse de recevoir et de ceux qu'il n'a pas eu le courage d'écarter, force est de reconnaître que l'éditeur mauriste a montré, ce faisant, moins d'intelligence du passé que ses prédécesseurs du moyen âge.

Des homélies de l'espèce accoutumée, à partir d'un thème scripturaire, Anselme en prononça *peut-être*, pour remplir ses devoirs d'état, soit au Bec soit à Cantorbéry soit même en exil. Mais plutôt son penchant était-il de verser dans le discours moins défini, où les vérités morales et métaphysiques se lèvent naturellement autour de la doctrine évangélique, sans avoir besoin de prendre un appui constant sur la lettre du texte inspiré. Le sermon relatif à la vie éternelle, transcrit par Eadmer, et, davantage encore, le livre des Similitudes nous sont garants des habitudes oratoires que le caractère du docteur permettait déjà d'imaginer. En tout cas, s'il a cultivé, dans une certaine mesure et en certaines occasions, le genre homilétique, l'auteur n'a pas jugé à propos de transmettre à ses disciples la rédaction de ces essais : ce que nous osons affirmer, pour autant que l'histoire littéraire est encore capable d'atteindre les réalités qui la concernent. Et quant au cercle des copistes posté-

---

Albans, — les exemplaires de Cambridge, Peterhouse *246* et University Library *Dd. I. 21*, d'Oxford, Magdalen *56*, de Worcester *F. 132* ; en seconde ligne, moins complets et plus divergents : ceux d'Oxford, Lincoln *18*, Merton *19* et *22*. Tous ces manuscrits doivent être rapportés au XIVe siècle.

rieurs, il est remarquable, selon l'exemple observé, que la pièce la plus semblable à une homélie dont ils ont augmenté la collection traditionnelle est la « parabole » sur les vertus gardiennes de l'âme ; c'est-à-dire une composition qui rappelait aisément plusieurs chapitres des Similitudes, et qui, d'ailleurs, n'est point indigne par elle-même du patronage de saint Anselme.

Il convenait d'insister un peu sur des faits suggestifs, qui sont, à mon sens, la partie essentielle de cette étude. Aussi bien, il y a une contre-partie assez instructive.

Après avoir examiné curieusement une forme déterminée du recueil des opuscules, à un moment et dans un milieu capables de nous renseigner le mieux possible sur l'état de la tradition et sur la mentalité des compilateurs, on peut prendre d'ensemble les manuscrits de toutes espèces qui renferment des œuvres attribuées à saint Anselme, afin d'y relever des traces d'homélies. J'ai eu, en ces dernières années, l'occasion d'étudier, de plus ou moins près, environ deux centaines de ces manuscrits. Réserve faite pour ce qui m'a échappé et pour ce qui pourrait encore surgir, je propose dès maintenant le simple compte des pièces, toutes apocryphes selon moi [1], qui se sont introduites çà et là et qu'on paraît avoir regardées comme des homélies. Ce surplus encombrant et aberrant ne pèse pas lourd, et c'est là justement où je vois une appréciable confirmation des précédentes remarques.

1° Dans un manuscrit tardif, conservé à Valenciennes [2], on lit, sous le titre : *Omelia magistri Anselmi*, un développement sur le thème de S. Luc x, 38 (*Intravit Iesus*), qui commence par ces mots : « *Numquid, dilectissimi fratres, causa nominis lecti...* » Cette attribution procède vraisemblablement de celle qui était dès lors familière aux copistes, le nom d'Anselme étant attaché à une homélie qui était partout répandue, pour la fête de l'Assomption, et traitait le même thème.

2° Un des témoins du recueil anglais qui a été décrit plus haut, l'exemplaire de Magdalen (Oxford), a fait accueil, sans doute pour la même raison qu'on vient d'entrevoir, à un morceau *De assumptione beate Marie virginis :* « *Quia profundis*[*sim*]*e et vera dignitate altissime sum r*[*espon*]*surus...* » [3] Il est déjà clair que ce n'est pas

1. Le n° 4 n'est pas, matériellement, apocryphe ; mais, en tant que sermon, il ne saurait échapper à cette qualification.

2. N° *828* (fol. 112v), du XIVe ou du XVe siècle et provenant de la famille de Croy.

3. Magdalen College, n° *56* (fol. 130r) ; le texte est défectueux par endroits.



tout à fait une homélie. Un autre manuscrit anglais du même temps, plus traditionnel dans l'ensemble, maintenant à Pembroke (Cambridge) [1], définit mieux : *Liber de assumpcione...* Pourtant, l'apparence est que ce texte fut directement tiré d'une de ces collections d'homélies *De Beata* comme on en a formées vers le XIe siècle en beaucoup d'endroits, avec un nombre de pièces qui ne varie guère [2] ; à Corpus (Cambridge) par exemple, un recueil, qui semble avoir été copié à Christchurch de Cantorbéry [3], réunit à ce groupe un sermon anonyme qui est celui de Magdalen. Mais il faut ajouter que ce même texte, qui n'est pas sans mérites, était connu depuis l'époque carolingienne, à laquelle il doit appartenir [4], et qu'on le faisait passer pour une composition de saint Augustin ; c'est parmi les ouvrages du docteur africain qu'il a été imprimé [5].

3° Un dernier *sermo s. Anselmi archiepiscopi de s. Maria* a joui de quelques faveurs : « *Omnium sanctorum, dilectissimi, laus et exultatio multiplici fidelium est attollenda preconio...* » On le trouve non seulement dans une collection d'homélies *De Beata* faite pour Saint Mary's Abbey d'York [6], mais encore dans un recueil marial rédigé un peu plus tard à Marchiennes [7].

4° Dès le XIIe siècle, on connaît des *Dicta Anselmi archiepiscopi :* « *Omnis actio laudabilis sive reprehensibilis ex voluntate habet laudem vel reprehensionem...* » [8] Ce morceau reparaît ensuite, sous divers

1. Pembroke College, n° *1* (fol. 25v), provenant de Bury St. Edmunds. En fait d'apocryphes, il donne seulement, avec le morceau sur l'Assomption, un *De bono mortis*, qui est la propriété de saint Ambroise (*P. L.*, XIV, 539), le *De antichristo* (ci-dessus n° 4), et le *De corpore Christi* emprunté à Guillaume de Saint-Thierry. Comme Magdalen offre également le *De bono mortis* sous le nom de saint Anselme (fol. 131v), il doit y avoir quelque lien obscur entre les deux manuscrits.

2. L'élément stable est le groupe des homélies imprimées sous le nom de saint Hildefonse (*P. L.*, XCVI, 239 sqq.). Je connais, pour le moment, une vingtaine de manuscrits des XIe et XIIe siècles qui permettraient de reconstituer le type et d'en déterminer les variétés. Par derrière, on distingue encore les quelques homélies mariales qui suffisaient aux lectures de l'office liturgique depuis le haut moyen âge.

3. Corpus Christi College, n° *332*, du XIe ou du XIIe siècle : fol. 90-192.

4. On pourrait songer à un homme tel que Pascase Radbert, sincèrement intéressé aux idées, tout en demeurant fidèle à la tradition patristique.

5. *P. L.*, XL, 1143-1148, avec un court prologue : « *Ad interrogata de virginis et matris domini resolutione temporalis...* » (1141-1143). Les manuscrits ne manquent pas ; les Mauristes en ont employé trois. Autre édition dans la *Bibliotheca Patrum Concionatoria* de F. Combefis, t. VII (1662), p. 662 sq. (*In Assumptione b. M. V. homilia IV*).

6. Maintenant à Corpus C. C. C., n° *451* (fol. 185v) du XIIe ou XIIIe siècle.

7. A Douai, n° *355* (fol. 1v), du XIVe siècle.

8. Jesus College (Cambridge) n° *76* (fol. 21v).

titres, dans trois manuscrits au moins [1]. Il appartient réellement à saint Anselme ; mais, non moins réellement, il a été découpé dans une lettre de l'archevêque à une petite communauté de religieuses anglaises [2].

5° Deux manuscrits du British Museum et d'origine anglaise réunissent sous le nom de saint Anselme, à la suite d'une réaction ancienne des Similitudes, un double commentaire, inédit, de SAP. XVIII, 14-16 : « *Dum quietum silentium etc. Alia translatio habet medium...* » ; — « *Mediatoris dei et hominum hominis Christi...* » [3]

6° Afin surtout d'éviter un malentendu, j'indique encore un développement *De caritate* qui figure en deux exemplaires de la collection interpolée du XIVe siècle [4] : « *Cogit me instantia tue caritatis...* » C'est simplement, moins les dernières lignes, un opuscule de Richard de Saint-Victor, intitulé *De gradibus caritatis* [5].

7° Enfin, le manuscrit de Merton College n° *180* renferme, avec une série incomplète de prières, cinq très courtes homélies, dépourvues non seulement de référence, mais de caractère même [6]. Un lecteur du XVIe siècle a écrit en marge : « *Anselmi sermones meditationes et orationes* ». Quant aux méditations et oraisons, cette

1. Paris, Bibl. Mazarine n° *716* (fol. 112) du XIIIe siècle ; Londres, Br. Museum, *Royal 8. D. VIII* (fol. 50), du XIIe s. ; Trinity College (Cambridge) n° *59* (fol. 178), du XIVe s.

2. *Epp. l. III*, n° CXXXIII : *P. L.*, CLIX, 167, B l. 10. Je suis porté à croire que c'est là un groupe de recluses ; car il ne s'agit que de six religieuses, nommées « Seit, Edit, Hydit, Luuerim, Virgit, Godit », — et de Robert leur chapelain. — Une autre lettre est adressée aux mêmes personnes, mais elles n'y sont pas toutes nommées (*Epp. l. IV*, n° 110).

3. De nouveau, Royal *8. D. VIII* (fol. 170v) : *Anselmus quomodo intelligatur Dum medium* ; et Royal *5. E. XIV* (fol. 30), du XIIIe s. : *De triplici silentio*.

4. Magdalen n° *56* (fol. 113r) et Merton n° *19* (fol. 41v).

5. *P. L.*, CXCVI, 1195-1208 : jusqu'aux mots... *quam seipsum* (1208 B. l. 7), auxquels nos deux manuscrits ajoutent seulement : *Et hec de hiis sufficiunt* (ou *sufficiant*) ; tout ceci, la dernière phrase exceptée, forme les quatre premiers chapitres du *Tractatus de caritate* publié par Gretser sous le nom de saint Bernard, d'après un manuscrit de la Chartreuse d'Erfurt (cf. *P. L.*, CLXXXIV, 583-597 A).

6. Fol. 150-151v : (1). [*Christum regem ascendentem in celum venite adoremus.*] *Odiernus dies est dies ille quo Christus celos ascendit...* (2). [*Estote misericordes...*] *Fratres karissimi quia in mundo quasi in peregrinatione sumus...* (3). [*Ascendens Christus in altum et cetera.*] *Considerandum est nobis fratres quis ascenderit...* (4). [*Ibat Iesus in civitatem quę vocatur Naim etc.*] *Naim interpretatur commoratio...* (5.) [*Fratres humanum dico propter infirmitatem carnis vestre.*] *Quicumque in domo dei constituitur...* Les prières suivent (fol. 151v-159). Une autre main ajoute alors cinq nouveaux sermons, dont le troisième porte un titre : *Alexander in primo aduentu scolaribus Oxonie* (fol. 159-162v). Toute la portion du volume de fol. 147 à fol. 188 représente un manuscrit distinct composé par diverses mains des XIIIe et XIVe siècles.



notice est correcte ; mais le premier terme n'est qu'une conjecture sans valeur.

C'est, croirais-je, le même volume de Merton qu'on avait signalé à Gerberon, et de la composition duquel il s'est inquiété par excès de zèle [1]. Nous pouvons désormais, les manuscrits ayant dit leur conte, oublier tous ces morceaux de Merton et d'ailleurs, et perdre le souci de rechercher des homélies attribuables à saint Anselme.

V. Il en reste une, cependant, dont le crédit a été si grand dans le passé — moins d'un demi-siècle après la mort du saint — et jusqu'à nos jours [2], qu'il semblait téméraire de révoquer en doute son authenticité. Deux critiques allemands, plus attentifs, ont indiqué naguère les difficultés très réelles auxquelles, en dépit des solides garanties qui l'entourent, elle vient se heurter [3]. Ils n'ont certes pas eu tort de poser exactement les termes du problème. Mais enfin ils n'ont pas réussi à le résoudre. Leurs arguments négatifs, tout pertinents qu'ils soient, nous enveloppent, avec la malheureuse pièce, trop fortunée jusqu'alors, d'un brouillard désolant. Je laisserais là cette discussion, si un clair indice qu'on a négligé, bien petit en effet, ne faisait éclater de façon imprévue la lumière, en révélant la personne du véritable auteur. Ceci étant, il convient de reprendre la question d'un peu plus haut.

L'édition *princeps* des « opuscules » de saint Anselme (1491) comprend une homélie de médiocre étendue [4] (*expositiuncula, ratiun-*

1. *Censura homiliarum* : *P. L.*, CLVIII, 26 C.

2. Cf. B. HAURÉAU, *Notices et extraits de quelques manuscrits latins de la Bibliothèque Nationale*, II (1891), p. 313 ; P. RAGEY, *Eadmer* [1892], p. 112 ; Ch. PORÉE, *Histoire de l'abbaye du Bec*, I (1901), p. 184 sq. ; H. THURSTON, dans *The Month* (juin 1904), p. 565 sq., et *Eadmeri... tractatus de Conceptione sanctae Mariae* (1904), p. XXII, XXVII sq. ; R. HEURTEVENT, *Durand de Troarn* (1912), p. 107, n. 5 ; Ch. FILLIATRE, *Gerberon éditeur janséniste des œuvres de saint Anselme* (1920), p. 102. Pour la période antérieure, voir l'*Histoire littéraire*, IX (1750), p. 428. C. OUDIN est le seul auteur, à ma connaissance, qui, dans le passé, ait déclaré l'homélie étrangère à saint Anselme, contrairement au témoignage des manuscrits ; mais il se borne à faire valoir, avec un parti-pris évident, des raisons d'ordre intrinsèque; cf. *De scriptoribus ecclesiasticis*, II (1722), c. 935.

3. Cf. J. A. ENDRES, dans *Historisches Jahrbuch*, XXX (1909), p. 799-806 ; MAX FÖRSTER, dans *Anglica : Palaestra* Nr. 147-148 [*Brandl-Festschrift*] (1925), p. 8-69 : *Die spätenglische Uebersetzung der Pseudo-Anselmschen Marienpredigt*. Cette dernière dissertation est très soigneusement faite ; longtemps avant de la connaître, j'avais constitué mon dossier et conclu dans le même sens, pour pousser encore plus avant.

4. Le texte est donné vers la fin de la collection, entre le *Stimulus amoris* apocryphe (devenu la *Meditatio IX* dans l'édition bénédictine, cf. *Revue Bénédictine* 1924, p. 59) et un groupe de treize lettres. L'édition de 1544 introduisit avant ces lettres le « *De excellentia gloriosissimae virginis Mariae* » (ci-dessus IV. 3).

cula) [1] sur la péricope de Marthe et Marie : *Intravit Iesus in quoddam castellum* (Lc. x, 38-42) ; c'est-à-dire destinée, selon l'usage liturgique, à la fête de l'Assomption [2] : « *In scriptura sacra res una et eadem multoties* [3] *invenitur diversa significare...* »

Cet exorde, donne le ton du reste ; on prétend nous y expliquer, suivant la méthode allégorique, comment la Vierge *singularis et intemerata* se trouve être un « château », à savoir une tour et un mur tout ensemble : tour de virginité, mur d'humilité, l'une protégée par l'autre ; bien plus, nous y apprenons que le mot *quoddam* est ici lourd de sens, désignant « l'unique » Vierge-mère. Il est lui-même précédé d'une préface explicative et fortement personnelle, assez inattendue dans un pareil contexte : « *Quid ad gloriosam dei genitricem lectio ista pertineat, ut in festivitate eius legatur...* » [4]

Dix ans plus tôt (1482), le vieil homéliaire de Paul Diacre, qui ne cessa d'être employé et tenu à jour, pendant le moyen âge, avait été imprimé à Spire, sous le nom d'Alcuin [5]. Dans la section estivale pour les fêtes des saints [6], on y remarque déjà la même homélie, privée de l'indiscret prologue, mais dûment attribuée : *Omelia beati Anselmi episcopi.*

Gerberon, en 1675, rapprocha, sans paraître s'en apercevoir, ces deux lignes de la tradition. Il pensait clore l'entreprise commencée en 1491 et mettre chaque chose définitivement à sa place. L'homélie, censée d'Anselme, est inscrite sous le nº IX de la série des discours, au rang qui correspondait à la péricope tirée de saint Luc [7]. Mais le Mauriste avait pris la peine de consulter, outre deux éditions des « opuscules », quatre manuscrits [8] ; l'un de ceux-ci, un Bréviaire de

1. Ces termes notables sont employés par l'auteur dans son prologue ; voir l'édition ci-après, l. 8 et 10.

2. Cette péricope qu'on retrouve partout, appliquée à l'Assomption, a été choisie tout d'abord, en effet, pour célébrer les vierges chrétiennes ; cf. B. Capelle, *La fête de l'Assomption dans l'histoire liturgique : Ephemerides theologicae Lovanienses* (1926), p. 33-45.

3. Lire *multociens* selon les manuscrits.

4. Je transcris ici le texte de l'édition *princeps* ; il y a une petite différence dans l'édition proposée plus loin.

5. Sur cette édition et les suivantes, cf. J. A. Fabricius, *Bibliotheca Graeca*, xiii (1746), p. 794 sq.

6. Nº 48 de l'édition de Cologne 1539, celle-là qui est reproduite dans *P. L.*, xcv (où l'on trouvera notre homélie col. 1505). Cette édition donne pour l'Assomption six pièces, la dernière étant notre homélie ; l'édition de Spire omet la troisième.

7. *P. L.*, clviii, 644-649.

8. Les éditions sont celles de 1491 (Nuremberg) et de 1612 (Cologne) ; les manuscrits : un du Bec « *E. 10* », deux de Corbie « *P. 307* » et « *S. 596* », un Bréviaire de Carcassonne. Le manuscrit du Bec est perdu. J'ai identifié le dernier nommé et l'un des exemplaires de Corbie (Paris B. N. *13414*, 84ᵛ, XIIIᵉ siècle = *307* de Gerberon).

Carcassonne, qui subsiste, datant du XII[e] siècle [1], représente certainement la part de l'homéliaire médiéval.

Il n'est d'ailleurs pas trop malaisé, en recourant de nouveau aux manuscrits, de reconnaître la fortune de ladite homélie, et même de distinguer les principaux tournants de son histoire. J'ai compté — sans prétendre établir un compte absolu — plus de cinquante exemplaires de tout âge [2].

Si l'on tâche de classer ce matériel, relativement considérable, on constate que, dès le XII[e] siècle, la tradition qui se greffe sur l'homéliaire de Paul Diacre était formée, jetant de toutes parts ses rameaux. Quinze manuscrits, que je sache, copiés à cette époque sont encore témoins du succès qu'immédiatement le texte obtint. Il en est même plusieurs sur ce nombre, dont le caractère graphique paraît marquer la première moitié du XII[e] siècle [3]. L'écriture, sans doute, est parfois trompeuse et, dans tel cas particulier qui n'est pas autrement spécifié, une marge de cinquante ans convient assez. Mais nous avons ici, sous les yeux, un groupe d'exemplaires dont chacun devrait être reporté normalement, pour prendre des termes larges, à la période 1125-1150. Or, c'est en ce même quart de siècle que M. Max Förster voudrait aussi placer [4], notamment pour des raisons d'ordre linguistique, une version anglaise, conservée dans un manuscrit du British Museum [5] et qui, pour moi, se rattache encore, très probablement, à la tradition des homéliaires. Le Dr. Förster fait, en outre, observer que cette version, déjà fautive, suppose un archétype.

L'attribution du morceau à saint Anselme se laisse donc saisir, de ce côté, à une date peu éloignée du décès de l'archevêque. Il est vrai qu'un titre explicite fait quelquefois défaut, et que, d'occasion,

1. Paris B N *12311*, fol 52-57 ; ces feuillets sont distincts du reste.

2. J'attendrai une autre occasion pour donner cette liste complète. J'avais d'abord collationné une dizaine d'exemplaires, dans le dessein d'établir un nouveau texte. Cette édition n'aurait plus maintenant beaucoup d'intérêt, le nom d'Anselme disparaissant. Mais le texte proposé par Gerberon pourrait être encore amélioré en beaucoup d'endroits.

3. J'énumère : Berlin *Phil. 1874* ; Cambridge Peterhouse *130* (manuscrit d'origine allemande) ; Paris, Mazarine *693* ; Vendôme *44*. Les autres manuscrits du XII[e] siècle sont : Berlin *Th. fol. 270* ; Cambrai *264* et *404* ; Châlons *12* ; Londres Br. M. *Cleopatra C. X* (seconde moitié du XII[e], à mon avis) ; Oxford *Bodley 149* (fin du XII[e]), Paris B. N. *12311* (voir ci-dessus) ; Poitiers *76* ; Rome, Vallic. *E. 5.* ; Soissons *139* ; Tours *336*.

4. *Op. laud.*, p. 55 sq.

5. *Vespasianus D. XIV*, fol. 151-158, dans le fonds Cotton du British Museum. Ce texte avait été déjà édité cinq fois ; la publication de M. Förster semble être définitive et son étude exhaustive.

les scribes ont raccourci ou, même, complètement omis le prologue. C'est le cas, par exemple, de l'ancienne version anglaise publiée par le Dr. Förster [1]. Ces anomalies, pourtant, ne doivent pas faire illusion, et l'on peut dire avec assurance que titre et prologue représentent la forme normale de cette rédaction, la seule dont il faille tenir compte finalement.

De l'autre côté, au contraire, celui des « opuscules », que voit-on ? Le total des manuscrits est moins élevé; il ne dépasse point la vingtaine. Mais, surtout, l'âge et la qualité de ces témoins montrent la situation sous son vrai jour. Le recueil primitif des opuscules, que l'on connaît bien grâce aux historiens du XIIe siècle, subsiste, sans changements appréciables, en de nombreux exemplaires du même temps. Aucune de ces copies n'offre l'homélie sur la Vierge. Cette exclusion constante ne semble pouvoir être l'effet du hasard. De même, ce ne peut être un accident que les exemplaires du XIIIe siècle qui admettent l'homélie ne forment encore qu'un groupe restreint [2], parmi les autres plus fidèles à l'ancien type. Il faut arriver au XIVe siècle pour trouver l'homélie promue décidément au rang des opuscules [3], mais alors, comme nous l'avons observé, partageant cet honneur impunément avec des pièces peu recommandables [4].

De ces faits, il ressort évidemment que l'homélie est passée, sur le tard, du milieu des homéliaires en celui des opuscules. Ainsi, la

---

1. On y lit ce titre : *Sermo in festis sancte Marie virginis.* M. FÖRSTER voudrait se persuader que cette rédaction en vieil anglais, qui est juste sur la limite de l'anglo-saxon, fut établie pour un grand monastère du diocèse de Londres ; il n'exclut pas toutefois l'influence de Winchester. Mais pourquoi pas Cantorbéry tout simplement ?

2. Je puis citer : Londres, Lambeth *224*, Paris B. N. *13414*, Rome Vatic. lat. *10611*, Troyes *836*, — et renvoyer au catalogue de Rievaulx publié par M. R. JAMES, *A descriptive Catalogue of the Manuscripts in the Library of Jesus College Cambridge* (1895), p. 43 sq. ; on y trouve, au milieu d'une collection des opuscules cette notice : *Expositio evangelii Intravit Iesus in quoddam castellum.* — On a signalé, cependant, un manuscrit de Cues, le nº *61*, qui serait du XIIe siècle et contiendrait aussi des opuscules ; je voudrais être sûr de cette date et de la fermeté du recueil.

3. Elle a aussi pénétré, vers le même temps, dans la grande collection des prières, celle que j'appelle C (cf. *Revue Bénédictine*, 1924, p. 54) ; dans ce contexte, elle est d'ailleurs accompagnée d'autres « opuscules » apocryphes. On trouve tout cela dans l'édition de Th. RAYNAUD (Lyon 1630), qui représente exactement les deux manuscrits complets de cette collection C (Lyon *622* et Marseille *230*), l'un et l'autre copiés vers le milieu du XIVe siècle. D'autre part, l'Ordinal d'Exeter, établi par l'évêque John Grandisson en 1337, offre des parties du texte sous ce titre, dès lors officiel : *Omelia venerabilis beati Anselmi Cantuariensis archiepiscopi* ; cf. J. N. DALTON, *Ordinale Exoniense*, III (1926), p. 317. Il semble bien que Grandisson connaissait la collection C ; cf. *Revue Bénédictine*. 1924, p. 67 sq.

4. Voir le groupe des manuscrits anglais cités plus haut (§ IV).



double tradition n'a plus qu'un seul point de départ ; le moins favorable à la cause de l'authenticité.

Il reste à se demander comment, vers le second quart du XIIe siècle, notre texte a pu, grâce à l'autorité que lui conférait son auteur supposé, se glisser dans un homéliaire qui le transmit aussitôt avec un succès retentissant à ses congénères ; car on ne saurait, en réfléchissant bien, imaginer un autre développement littéraire. Il ne s'agit donc plus maintenant que d'écarter le prête-nom pour saluer l'auteur véritable.

Ce dernier acte s'accomplit prestement. Je ne m'arrête pas à considérer, dans la pièce elle-même, l'abus de l'allégorie, sensible dès l'exorde, ni la faiblesse du style ou de la pensée. Oudin a déclaré cette composition absurde, incohérente, l'ouvrage d'un insensé, etc. [1] Mais on sait de reste qu'Oudin manque fréquemment de sérénité et, sous prétexte de jouer au justicier, fait tort à la justice. Accordons que l'homélie, sans être tout à fait médiocre, n'est plus pour nous un chef d'œuvre, et qu'elle rappelle assez peu la manière d'écrire ou de raisonner de saint Anselme, — pour passer directement à l'examen du prologue, qui est un objet plus consistant. On y verra d'ailleurs que l'auteur était assez satisfait de son travail et sut en même temps, à l'en croire, satisfaire de nombreux auditeurs. Faute de ce précieux couplet, il serait difficile à l'historien de remplir sa tâche [2].

Intravit Iesus in quoddam castellum. Quid ad gloriosam virginem dei genitricem lectio ista pertineat, ut in eius festivitate legatur, plerique solent querere. Unde quid [ego] sentirem, in conventu fratrum, prout potui, vulgariter iam plus semel exposui. Et quia quod dixi auditoribus placuit, dicta litteris mandare ab eisdem et maxime a domnis abbatibus Willelmo Fiscamnensi Arnulfo Troarnensi iussus, immo coactus sum. Quod ideo praedixi, ut expositiuncula ista, tamquam a presumptuoso edita, non displiceat, quia non hanc presumptio, sed oboedientia edidit. Iam nunc igitur ratiunculam istam salva fide ac sine melioris preiudicio ad laudem eiusdem virginis et matris Iesu humiliter scribere aggrediar.

2 in *om. A* 3 quer. sol. *ord. A*. ego *add. plures* 4 ut *A* vulgariter : *idest patrio sermone, quod est de monastica collatione, ut aiunt, firmum argumentum* 7 Fiscaniensi *A* Fiscanensi *plures* 8 dixi *plures* tamq. (a) pr.] presumptuose *A* 9 hanc *om. plures* 10 igitur] ergo *plures*.

1. *Op. laud.*, 935.

2. J'établis cette petite édition d'après divers manuscrits des deux classes : notamment Berlin *Phil. 1874* ; Londres *Cleopatra C. X.* ; Oxford *Bodley 149*, Laud *Misc. 264*, Magdalen *56*, Merton *22*, New College *51* ; Tours *336*. Dans les notes, j'appelle *A* les manuscrits anglais du XIVe siècle, qui, certainement, font groupe.

L'auteur vivait donc en Normandie et devait être abbé. Mais est-ce bien au Bec ? Et peut-on le confondre, style à part, avec Anselme l'abbé de ce monastère (1078-1093), un maître dès lors réputé fort au-delà des frontières de Normandie ? Car il n'est pas vraisemblable qu'Anselme ait besoin de répondants, qu'on le force à écrire un sermon, et qu'il redoute de passer pour présomptueux. Mais il y a plus ; selon la perspective proposée depuis plus de sept siècles, on constate une impossibilité matérielle dans les dates de l'un, au moins, des répondants. Ils sont tous deux connus. Guillaume de Ros, d'abord clerc de Bayeux, puis moine de Saint-Étienne de Caen, remplaça en 1078, à Fécamp, le vieil abbé Jean ou Jannelin († 22 février) ; il mourut là en 1107 ou 1108 [1]. Il était donc exactement contemporain de saint Anselme, lequel n'avait que faire d'un patronage de cette sorte. Mais Arnoul († 1112) ne passa de Saint-Martin de Séez, où il remplissait les fonctions du prieur, à Saint-Martin de Troarn qu'en l'année 1088, pour prendre la succession de Durand, premier abbé du lieu († 11 février) [2]. A supposer que la rédaction du discours ait été décidée dès 1088, l'abbé du Bec avait alors cinquante-quatre ans révolus [3]. A cet âge, dans sa situation, après ses succès d'écolâtre, à la veille d'être primat d'Angleterre, on ne l'imagine pas, comme un écrivain novice, hésitant à mettre en latin une simple homélie, et ne se décidant à la publier que sur les instances et sous la recommandation d'un de ses cadets.

Mais on peut sortir de cette impasse. Dans le catalogue des manuscrits de Christchurch (Cantorbéry), qui fut compilé vers 1330 par le prieur Henry Eastry, l'article suivant figure deux fois : [4]

> Sermo Radulfi archiepiscopi super *Intravit Iesus in quoddam castellum.*

Le répertoire alphabétique de John Bale († 1563), qui correspond à des ouvrages conservés ou signalés au XVI[e] siècle, est plus explicite. Ces deux notices jointes lèvent les doutes qui pourraient encore subsister après la lecture du catalogue de Christchurch [5] :

---

1. Cf. *Gallia Christiana*, XI (1759), col. 207. Voir en outre L. DELISLE, *Chronique de Robert de Torigny*, II (1873), p. 149 ; et du même Robert, le *De immutatione ordinis monachorum*, ib., p. 193.

2. Cf. *Gallia Christiana*, ib., col. 417.

3. Cf. *Vita auctore Eadmero* II, § 73 (*P. L.*, CLVIII, 115 sq.

4. Cf. M. R. JAMES, *The ancient Libraries of Canterbury and Dover* (1903), p. 32 (n° *146*) et 33 (n° *161*).

5. *Index Britanniae scriptorum* (éd. R. L. POOLE, 1902), p. 334. J'ai en vain recherché les traces des manuscrits indiqués. Le Dr. H. E. CRASTER, bibliothécaire



Radulphus primo Roffensis episcopus, postea Cantuariensis archiepiscopus, scripsit quasdam homilias : li. I : *Intravit Iesus in quoddam castellum, etc. Quid ad gloriosam virginem dei genitricem lectio.* — Ex officina Ricardi Kele.

Radulphus pater venerabilis, archiepiscopus Cantuariensis, scripsit super *Intravit Iesus in quoddam castellum* : li. I: *Quid ad gloriosam virginem dei genitricem lectio ista pert(ineat).* — Ex Bibliotheca Gualtheri.

Raoul d'Escures avait été successivement moine de Saint-Martin de Séez, prieur de cette maison en 1088 après le départ d'Arnoul pour Troarn, puis abbé l'année suivante. Persécuté par le comte de Bellesme, il dut se réfugier en Angleterre vers l'année 1100. Il devint évêque de Rochester le 29 juin 1108 à la place de Gondulphe, un des plus chers amis d'Anselme ; il était en effet lié avec l'un et l'autre, et ce fut Anselme qui le fit nommer. Enfin, il monta sur le siège de Cantorbéry le 26 avril 1114, recueillant l'héritage de saint Anselme après une longue vacance ; il mourut le 20 octobre 1122 [1].

L'histoire de l'homélie sur la Vierge est en quelque sorte parallèle. Elle fut d'abord librement débitée — en patois normand — non seulement à Séez, mais à Fécamp et à Troarn, ailleurs encore sans doute. Raoul était alors abbé de Séez. Son discours plut. Incité et rassuré par son ancien prieur, l'abbé de Troarn, il en fit une rédaction latine, en prenant la précaution de rappeler les circonstances de cette publication. Ceci fut accompli certainement avant le départ pour l'Angleterre, vers la fin du XIe siècle. A Christchurch plus tard, la pièce fut connue du vivant même de l'auteur et l'on en prit copie ; il suffit de se souvenir, par exemple, que le nouveau primat eut d'excellents rapports avec Eadmer et le retint pour un temps à son service [2]. Peu après sa mort, — plutôt en France, semble-t-il, — quelque lecteur, à la recherche d'une homélie pour la fête de l'Assomption, dut remarquer le texte oublié. Le titre mentionnait un archevêque de Cantorbéry du nom de Raoul. Celui d'Anselme

à la Bodleienne, m'a confirmé que le manuscrit de Laud *Misc. 407* (= *D. 49*), mentionné par TANNER (*Bibliotheca Britanno-Hibernica*, 1748, p. 615), ne renfermait pas d'homélies au nom de Raoul.

1. Cf. *Gallia Christiana*, ib., col. 718-720. Voir aussi les nombreuses références d'Eadmer (cf. M. RULE, *Eadmeri Historia novorum...*, 1884, Index, p. 455 : *Ralph of Escures*) ; la chronique de Florence de Worcester (éd. B. THORPE, II, 1849, p. 59) et celle de Jean de Worcester (éd. J. R. WEAVER, 1908, p. 41) ; les *Gesta pontificum Anglorum* de Guillaume de Malmesbury (ed. N. E. HAMILTON, 1870, Index, p. 571 sq.). Parmi les éloges que ce dernier, un contemporain, décerne à Raoul, on doit noter une référence expresse au talent oratoire du nouvel archevêque : « ...Si eloquentiam exigas, melleo quodam lapsu ex eius ore fluit oratio... » (*ib.*, p. 126).

2. Voir l'*Historia novorum*, éd. M. RULE, p. 250.

parut plus croyable ou plus convenable. Grâce à ce changement, en effet, l'homélie devint bientôt célèbre, et c'est ainsi qu'aux siècles suivants elle put prendre place parmi les « écrits sincères et avérés »[1], défendue désormais contre sa propre faiblesse et contre la naïveté de son prologue par le prestige d'une grande mémoire.

ADDITIONS [2].

I. — LA CRITIQUE DE L. BOURGAIN.

L. Bourgain a pris la peine d'éditer, l'estimant authentique, voire « aussi curieuse pour la forme que pour le fond », une *Omelia beati Anselmi super Iohannem de planctu Magdalenae*, à laquelle l'historien de la littérature doit donc une mention : « *Maria stabat...* [IOH. XX, 11] : *Audivimus fratres Mariam ad monumentum foris stantem — quia vidi dominum et haec dixit mihi.* » [3] Bourgain avoue seulement que son manuscrit ne désigne pas expressément l'archevêque de Cantorbéry [4]. Ce scrupule est de trop ; quel auteur le copiste pouvait-il avoir en vue, dans ce contexte, sinon l'archevêque ? Néanmoins, Gerberon, qui rencontra, semble-t-il, le même manuscrit, a été mieux avisé de laisser ce morceau [5]. Hauréau a fait observer que le style en est « plus barbare » que celui de saint Anselme [6]. Sans s'arrêter à cet argument, il suffit de rappeler que la pièce portait couramment, depuis le XIIIe siècle, le nom d'Origène, et qu'elle fut maintes fois imprimée parmi les œuvres du vieux Socteur alexandrin, quoique, sans doute, elle soit une œuvre latine [7]. dous ce patronage traditionnel, elle est souvent plus complète, au début, que le texte du XVe siècle, imprimé par Bourgain : « *In prae-*

1. C'est la rubrique même de l'*Histoire littéraire*, IX, p. 428.

2. Je groupe sous ce titre plusieurs détails complémentaires, qui ont été recueillis pendant que le manuscrit était à l'impression. Il m'a fallu développer quelque peu la première et la dernière note, le sujet s'y prêtant ; aussi ai-je marqué des titres particuliers.

3. *La Chaire française au XIIe siècle d'après les manuscrits* (1879), p. 373-383, et cf. p. 225-227 ; l'éditeur emploie le manuscrit latin *2622* de la Bibliothèque Nationale (fol. 12-18), qu'il voudrait rapporter au XIVe siècle ; le XVe est une date plus probable.

4. *Ib.*, p. 30, n. 1.

5. Cf. *P. L.*, CLVIII, 27 A ; le manuscrit se trouvait alors dans la collection d'Emeric Bigot, composée en majeure partie de volumes normands.

6. *Journal des Savants* (1896), p. 54.

7. Ainsi déjà BELLARMIN, *De scriptoribus ecclesiasticis* (éd. de Lyon, 1675), p. 74 : « ...stylus est plane Latinus. »



senti sollemnitate locuturi auribus vestrae caritatis, dilectissimi, adducimur ad memoriam... »[1]

Bourgain, d'autre part, reçoit sans hésiter toutes les homélies que Gerberon a reproduites et, notamment, l'homélie sur la Vierge, dont il constate le « succès prodigieux »[2]. Mais, pour mieux faire de saint Anselme « un prédicateur illustre »[3], il se prévaut de plusieurs passages d'Eadmer que je n'avais pas cru devoir relever. Deux de ces citations, à tout le moins, sont détournées de leur sens obvie. Eadmer ne dit pas précisément que son maître fut zélé « à prêcher sans relâche », comme on l'entend aujourd'hui ; il indique, au chapitre des vertus monastiques, que le religieux du Bec était « assidu aux saintes exhortations », et il ajoute, emporté par une malheureuse rhétorique, qu'Anselme, « toujours infatigable » en cette tâche, réussissait à « fatiguer presque tous ses auditeurs »[4] ; ce pauvre compliment, toutefois, ne saurait égarer le lecteur sincère. Il convient encore moins de verser au dossier de la prédication une phrase relative à la dernière maladie de l'archevêque : « d'une voix haletante, il exhortait tous ceux qui avaient l'honneur de l'approcher à vivre pour Dieu, chacun à son rang. »[5] Enfin, l'on n'est guère plus avancé d'apprendre que l'abbé du Bec était invité à se rendre dans les abbayes voisines, « afin d'y administrer aux frères les paroles de vie, soit en public au chapitre, soit en des entretiens privés avec ceux qui le désiraient »[6]. Tout ceci, que nous admettons sans peine, ne garantit en rien la rédaction ni la publication d'homélies identiques ou semblables à celles que Gerberon a recueillies. Un dernier propos du biographe, assez développé, touchant la merveilleuse faculté qu'avait Anselme d'adapter ses paroles (*dicta*, *verba*) aux besoins de ses « auditeurs », et de se servir d'exem-

1. Cf. MERLIN, *Opera Origenis Adamantii* (1512), t. III (fol. 115v-132v) : dernier article de la série intitulée *Origenis in diversos Novi Testamenti Homiliae* ; de là, dans les éditions latines du XVIe et du XVIIe siècle. COMBEFIS a compris ce texte dans sa *Bibliotheca patrum concionatoria*, t. IV (1662), p. 186-190. Je puis renvoyer en particulier au manuscrit de Berlin *Lat. fol. 724* (*Goerres 6*) fol. 95v (première moitié du XIIIe siècle). Mais la forme brève « *Audivimus fratres Mariam* », avec le même titre *Omelia Origenis*, est plus fréquente, surtout à la fin du moyen âge ; voir, par exemple : Avignon *603*, fol. 189 (XIII-XIV) ; Berlin, *Theol. qu. 203*, fol. 198 (XIVe), et *213*, fol. 1 (XV) ; Copenhague, *Gl. Kgl. S. 206 fol.*, fol. 6v (XV), et *3386 8°*, fol. 175v (XV) ; Le Mans *197*, fol. 125 (XV).

2. *Op. l.*, p. 31.

3. *Ib.*, p. 29.

4. *Vita*, l. I, § 10 : *P. L.*, CLVIII, 55 C.

5. *Ib.*, l. II, § 72 : *P. L.*, 115 A. Bourgain interprète (*op. l.*, p. 29) : « Pendant sa dernière maladie, il ne cherchait d'allègement à son mal que dans la prédication. »

6. *Ib.*, l. I, § 35 : *P. L.*, 69 D sq.

ples faciles [1], semble bien n'avoir de rapport qu'aux entretiens familiers (*colloquium*) [2] et aux consultations de toute sorte. C'est toujours au recueil des *Similitudes*, et de plus aux lettres, qu'il faut renvoyer, si l'on veut saisir cet aspect de la personnalité du saint homme, par où il a charmé ses contemporains et mérité la note suprême d'affabilité. Le témoignage d'Orderic, par exemple, est suffisamment net à cet égard.

2. — Le manuscrit d'Oxford *Laud Misc. 367*, qu'on rapporte à la fin du XIII[e] siècle, et qui pourrait provenir, comme tant de volumes de la même série, des Chartreux de Mayence, offre en premier lieu un long *Sermo Anshelmi Cantuariensis episcopi de carcere beati Petri apostoli* (fol. 1-22), destiné à l'office de Saint-Pierre ès-Liens (1 août). « *Scripturam sacram recte cum legit intelligit... Misit Herodes manus* [ACT. XII. 1]... *Quem sub Herodis vocabulo accipere debemus...* » Ce texte a été publié tout d'abord par C. Oudin [3], d'après un manuscrit de Longpont qui attribuait l'ouvrage à Fulbert, évêque de Chartres (1006-1028) [4]. Cette dernière attribution est admise communément [5] ; peut-être serait-elle discutable la référence produite par Oudin demeurant isolée jusqu'à présent. En tout cas, il n'y a aucune apparence que l'archevêque de Cantorbéry soit le véritable auteur.

3. — M. l'abbé Pietro Frutaz, d'Aoste, m'a signalé, dans un bréviaire de l'année 1380, qui est conservé aux Archives de la collégiale Saint-Ours d'Aoste [6], un *Sermo beati Anselmi*, distribué en six leçons, pour la fête de la Conception (fol. 233) : « *Sicut in sancta ecclesia beatissime et gloriose virginis nativitas celebratur sic debet — non est verus amator virginis qui celebrare respuit diem eius conceptionis.* » Le prétendu sermon est tiré de la notice bien connue, relative aux origines de la fête du 8 décembre : « *Conceptio venerandae dei genitricis perpetuae virginis Mariae...* » [7] Tout en rappelant le

1. *Ib.*, l. I, § 45-47 : *P. L.*, 76 c sq.

2. *P. L.*, 77 A l. 13.

3. *Veterum aliquot Galliae et Belgii scriptorum Opuscula sacra*, Leyde (1692) [second article] ; de là, par l'intermédiaire de Gallandi, dans *P. L.*, CXLI, 277-306.

4. Cf. C. OUDIN, *De scriptoribus ecclesiasticis*, II (1722), p. 522.

5. Cf. A. CLERVAL, *Les Écoles de Chartres* (1895), p. 41.

6. Sur les manuscrits de la Collegiata di S. Urso, cf. L. BETHMANN, *Archiv der Geschichte...*, IX (1847), p. 627 sq., et XII (1874), p. 590 sq. ; Ad. EBNER a reproduit, dans son *Iter Italicum* (1896), p. 3, la liste des missels, qui est bien fournie.

7. Cf. *P. L.*, CLIX, 319-324 ; le bréviaire valdôtin donne exactement le passage



caractère légendaire de cette pièce, E. Bishop a indiqué fort à propos que la mémoire de l'archevêque avait pu être mêlée à cette affaire par suite de l'intervention de son propre neveu, l'abbé Anselme, qui fut en effet l'un des agents de la croisade en faveur de la Conception [1]. Quoi qu'il en soit, cette fausse encyclique trouva vite crédit, et les copies en sont encore nombreuses, notamment dans les recueils de *Miracula*. On la rencontre de la même manière qu'à Saint-Ours d'Aoste, formant six leçons, dans le bréviaire de Hereford du XIIIe siècle, mais, cette fois, pourvue de son titre régulier : *Anselmus Cantuariensis episcopus et pastor Anglorum, coepiscopis salutem et benedictionem* [2]. L'ancien bréviaire d'York la donnait aussi [3].

4. — Le même bréviaire de Hereford, selon la rédaction originale du XIIIe siècle [4], fait lire pour l'octave de l'Assomption trois leçons tirées de l'homélie sur la péricope de saint Luc : *Intravit Iesus*... C'était aussi l'usage d'York, qui, en outre, tirait parti de la suite pour la fête de la Nativité [5]. On a donc là, vraisemblablement, l'explication directe des règlements de Grandisson pour Exeter, au siècle suivant. Dès lors, aussi, cette pratique paraît dépendre de l'homéliaire du XIIe siècle, — et non de la collection interpolée des « opuscules ».

5. — L'historien anglais W. Stubbs, dont la critique était généralement fort sévère, n'a guère sourcillé devant la tradition littéraire qui attribuait à saint Anselme l'homélie sur la Vierge [6]. Cette bonne foi tenace est d'autant plus remarquable que Stubbs a connu la notice de Leland que je vais mettre en lumière [7]. Il a bien vu, d'ailleurs, que l'homélie n'avait pu être rédigée après la mort de Guillaume de Ros (1107), mais non point l'invraisemblance de la situation. C'est que, comme tant d'autres, semble-t-il, il n'a pas

---

321 D l. 11-322 C. l. 3. Un doublet partiel (de la fin du XIIIe siècle selon moi) a été publié par H. THURSTON, *Eadmeri ...tractatus de conceptione sanctae Mariae*, p. 88-92.

1. Cf. *Liturgica Historica* (1918), p. 238, 246 ; et voir notre travail sur Osbert de Clare, qui collabora avec l'abbé Anselme, dans les *Annales de Bretagne*, XXXVII (1926), p. 3. Mabillon et Martène avaient déjà fait observer que le morceau était légendaire (*Annales ordinis Sancti Benedicti*, VI, 1739, p. 327 : l. LXXVII, n. 73).

2. Ed. W. H. FRERE et L. E. G. BROWN, vol. II (1911), p. 64-66.

3. Ib., vol. III (1915), p. 179, et cf. p. 94.

4. Ib., vol. II, p. 305 sq.

5. Ib., vol. III, p. 178.

6. *Willelmi Malmesbiriensis monachi de gestis regum Anglorum libri quinque*, I (1887), Préface, p. XIX et CXXVII.

7. Ib., p. XIX, note 1.

pris la peine de lire le texte, ni de faire réflexion sur la teneur du prologue ; l'opinion courante avait prévenu son jugement. Le suffrage délibéré de B. Hauréau, rappelé ci-dessus, offre le même intérêt psychologique, ce grand érudit ne se prononçant d'ordinaire, lui aussi, que lorsqu'il était deux fois sûr d'un fait.

6. — L'HOMÉLIE SUR LA VIERGE A SAINT-ALBANS.

John Leland (v. 1506-1552), un des familiers d'Henri VIII, chapelain royal en 1530, c'est-à-dire avant le schisme, décoré ensuite (1533) du titre officiel d'Antiquaire [1], nous a laissé les plus précieux rapports sur l'état des bibliothèques anglaises à la veille de leur dispersion, tandis que les listes de John Bale se rapportent à la période même du pillage. Le pauvre Leland, plus tard inconsolable devant le désastre au point d'en perdre la raison [2], accomplit en effet des voyages littéraires, de 1533 à 1545, visitant les moindres collections et prenant des notes. Cette documentation, trop maigre encore à notre gré, a survécu dans les cinq volumes des *Collectanea*. A Saint-Albans, le grand monastère au nord de Londres, qui devait recevoir le coup de mort au terme de l'année 1539 [3], « l'antiquaire » reçut le plus courtois accueil du prieur Kingsbury, et put admirer tout à son aise la bibliothèque [4], Sa liste des manuscrits notables n'est pas longue, on ne sait pourquoi ; mais les lignes suivantes sont pleines de sens, désormais, pour nous [5] :

> Radulphi, Cantuar. archiepiscopi, omelia super « Intravit Jesus in quoddam castellum », quae a plerisque creditur fuisse Ancelmi praedecessoris eius. Radulphus, ut memini, Gallus fuit.

Ce signalement du texte de Saint-Albans permet d'interpréter à coup sûr l'une des références de Bale rappelées plus haut, celle qui met en cause « la Bibliothèque de Walter ». Car il ne s'agit plus maintenant, comme on pourrait le croire au premier abord, d'un érudit contemporain de Bale et dont celui-ci aurait examiné la

1. Voir une charmante notice de P. A. CORNEWALL : *Leland the « King's Antiquary »*, dans *The Ampleforth Journal* (1927), p. 108-121.

2. Cf. F. A. GASQUET, *The Old English Bible and other Essays* (1897), p. 23 sq.

3. Cf. DUGDALE, *Monasticon Anglicanum*, II (1846), 249 : n° XLVIII (*Sursumredditio Mon. S. Albani*).

4. Cf. TANNER, *op. l.*, p. 613 ; L. F. RUSKBROOK WILLIAMS, *History of the Abbey of St. Albans* (1917), p. 234 sq.

5. *Joannis Lelandi Antiquarii de rebus Britannicis Collectanea* (éd. de Londres, 1774), t. IV, p. 163.

collection. Bale, il est vrai, se recommande une autre fois « *Ex Bibliotheca Gualtheri* » [1]. Mais si l'on continue de parcourir son répertoire, on trouve encore une quinzaine de notices, pourvues d'indications plus explicites : « *Ex Gualtero cantore Albanensi* » [2], « *Ex Gualtero de S. Albano* »[3], « *Ex indiculo Gualtheri cantoris S. Albani* [4]» Cette dernière mention, enfin, devient parfaitement intelligible, lorsqu'elle est rapprochée de l'article suivant, le plus important de tous [5] .

> Gualtherus, cantor S. Albani, scripsit ex omnibus librorum monumentis eiusdem cenobii Bibliothecam quandam sub titulo Indiculi vel de libris ecclesie : li. I : *Prima pars Bibliothece a beato Hieronymo* [6]. — Claruit A. D. 1180.

On déplore qu'aucun catalogue de la bibliothèque de Saint-Albans, dont les volumes se trouvent maintenant éparpillés en diverses séries [7], ne soit venu jusqu'à nous [8]. Pourtant, Bale a connu un exemplaire, et des plus remarquables, dans les années mêmes qui suivirent la spoliation du monastère [9]. Il n'en a extrait, malheureusement, que des articles censés relatifs à l'Angleterre. Mais encore ces dix-huit articles, complétés par le titre daté du catalogue, nous donnent quelque idée de l'ouvrage, et l'on peut enfin se rendre compte du zèle de l'abbé Simon (1167-1183) en faveur des lettres, célébré par Mathieu Paris un demi-siècle plus tard. Le

1. Pour l'ouvrage d'Alcuin *De ratione animae* : BALE, *Index Britanniae scriptorum*, p. 17.

2. Onze fois : *ib.*, p. 13, 17 sq., 41, 46, 113, 121, 148, 279, 473, 479, 481 sq. ; en outre, « *ex eodem Gualthero cantore* », p. 318 ; cette notice fait suite dans l'original, à celle qui est imprimée p. 479, les deux articles étant liés en effet dans la rédaction même de Walter.

3. Trois fois : *ib.*, p. 285, 287, 327.

4. *Ib.*, p. 369.

5. *Ib.*, p. 100. Rapprocher la notice, en grand style, du répertoire de 1557 (1559) : *Scriptorum illustrium maioris Brytanniae ... Catalogus*, t. II, p. 40 ; il est clair que celle de l'Index est au point de départ.

6. Ce premier article relatif à « la Bible » était suivi, vraisemblablement, des articles imprimés p. 479 et 318 ; l'un, désignant l'Apocalypse, représentait peut-être la fin même de « la Bible » ; l'autre se rapporterait à un exemplaire des Épîtres de saint Paul, introduites par le prologue de Pélage.

7. Il y aurait lieu de classer ces débris. Le groupe le plus nombreux est celui du fonds « royal » au British Museum ; une trentaine de manuscrits peuvent encore être identifiés (voir le récent catalogue des *Royal Manuscripts*, t. III, p. 247). Dans le fonds de Laud, à la Bibliothèque Bodleienne d'Oxford, on identifie également sept volumes ; les autres fonds en fournissent neuf.

8. Cf. M. R. JAMES, *The Wanderings and Homes of Manuscripts* (1919), p. 59.

9. Le premier répertoire imprimé (*Illustrium maioris Britanniae scriptorum Summarium*) est de 1548 ; l'*Index* publié en 1902 a été composé entre 1549, ou 1550, et 1557.

nom de Walter n'est pas donné dans les *Gesta Abbatum*, apparemment parce que ce n'était point le lieu. Mais lorsque le chroniqueur officiel nous explique par deux fois [1] que Simon a rétabli le *scriptorium* jusqu'alors « *fere dissipatum et contemptum* », recruté des moines copistes, produit d'admirables travaux d'écriture « *quibus non vidimus nobiliora* », « *quos longum esset enumerare* », construit enfin un *almarium* orné de peintures et placé dans l'église même au septentrion, près du chœur des frères, — avec tous ces faits certains sous les yeux, nous ne saurions plus douter que le catalogue rédigé en 1180 par le bibliothécaire en charge ne soit l'un des monuments de cette renaissance, et que Bale aussi ne mérite créance au sujet de la « Bibliothèque de Walter ».

Pour le point qui nous concerne spécialement ici, il faut retenir qu'à Saint-Albans, à la fin du XII[e] siècle, on possédait déjà l'exemplaire de l'homélie sur la Vierge, le même exemplaire que Leland put voir encore un peu avant 1539. Bien plus, instruits comme nous le sommes, des termes consignés par Walter en 1180, — *Radulphus pater venerabilis* —, il est permis d'induire que la copie remontait au temps même de l'archevêque, cette déférence ne se concevant que de la part de contemporains. Raoul lui-même aura adressé à l'un des abbés de Saint-Albans, Richard (1097-1119) ou Geoffroy (1119-1146) [2], le texte de son cher discours, de même qu'il l'avait offert à Christchurch de Cantorbéry. C'est, probablement, l'un ou l'autre de ces exemplaires que Bale remarqua vers 1548 dans la boutique de Richard Kele [3], quand le pillage des maisons religieuses fut consommé.

André WILMART, O. S. B.

1. *Gesta Abbatum monasterii Sancti Albani* (éd. H. T. RILEY), t. I (1867), p. 184, 192. — Le manuscrit *Royal 13 D IV* du British Museum a gardé son *ex-libris* original qui en fait l'un des livres copiés par les soins de l'abbé Simon. Mais, très probablement, une dizaine, au moins, des manuscrits conservés sont du même temps.

2. Noter que les historiens anglais font de l'archevêque Raoul et de l'abbé Geoffroy des Manceaux : *Gesta Abbatum*, I, p. 72 ; d'autre part (pour Raoul), *Gesta pontificum Anglorum* (de Guillaume de Malmesbury) I, § 67, p. 126. Mais il semble aussi qu'en Angleterre, à cette époque, on ne distinguait pas toujours entre Normands et Manceaux.

3. Peut-être préciserait-on en étudiant soigneusement les quinze articles dont Bale a pris note chez le sus-nommé ; voir *Index*..., p. 577.

— L'opuscule mentionné ci-dessus (n° 2) subsiste dans un manuscrit de Clairvaux du XII[e] siècle (Troyes *644*) avec l'attribution à Fulbert. On le trouve de même indiqué dans l'ancien catalogue de Pontigny : *Sermo Fulberti Carnotensis episcopi de vinculis sancti Petri*. Il y avait [illegible] le XII[e] siècle une tradition cistercienne favorable à l'évêque de Ch[illegible]rt, un manuscrit des Cholets (Univ. de Paris *172*, XI[illegible] de Richard de Saint-Victor.



LA THÉOLOGIE COMME SCIENCE AU XIII[e] SIÈCLE

GENÈSE DE LA DOCTRINE DE S. THOMAS
SUM. THEOL., I[a] Pars, q. 1, art. 2 et 8.

Si l'on voulait dessiner à gros traits le développement de la méthode et de la technique rationnelles dans les ouvrages théologiques au XII[e] siècle, — c'est-à-dire non pas seulement la structure générale de ces ouvrages, ou leur genre littéraire, ni déjà directement les rapports de la raison et de la foi qu'impliquent leurs conclusions doctrinales, mais proprement le dispositif, la coupe logique, de leurs procédés d'exposition et de raisonnement, — on pourrait en marquer ainsi les étapes successives.

Au départ, dans un labeur encore fruste malgré la lente perfection acquise depuis le XI[e] siècle, un simple recueil de sentences, de *flores*, désormais ordonné et systématique, mais qui dépasse à peine la compilation, où, par suite, l'élaboration spéculative est quasi nulle. Puis (sans s'arrêter aux monographies puissantes d'Anselme, qui en fait dépassent leur époque et ne fructifieront vraiment qu'au XIII[e] siècle), l'œuvre abélardienne, œuvre déjà critique, où le souci d'harmonisation par recours à la dialectique introduit avec soi un effort rationnel de mise au point, de discussion, de précision conceptuelle, qui va devenir un ferment très actif de raisonnement, de « science » théologique. Pierre Lombard, jusqu'en son allure traditionaliste, est un premier fruit de cet effort ; mais son précieux recueil reste encore bien sommaire en fait d'argumentation, et les *Hic solet quaeri*... provoqués de-ci de-là par les textes patristiques sont loin d'introduire vraiment ce qu'on appellera bientôt les *quaestiones* avec leur appareil dialectique.

Elles vont naître, ces « questi
du XII[e] siècle, grâce à un irrési
appuyé d'ailleurs sur les amples
encore, mais déjà nombreuses, c
au texte du Maître qu'il glose,

adverses qui amèneraient la « dispute », — plus audacieuses, très vives de ton, sans ordre, telles, dirait-on avant la lettre, des reportations de quodlibets, chez Odon d'Ourscamp, appuyé lui aussi au Maître des Sentences ; — décidément envahissantes, au point d'étouffer le texte, dans les commentaires pauliniens du Pseudo-Hugues, si bien que le « textus » n'est plus qu'un fil ténu reliant une série de discussions théologiques, où se dessine maintenant la structure d'un problème posé et d'une solution recherchée ; — enfin, détachées complètement du commentaire textuel, organisées entre elles plus ou moins logiquement, elles deviennent fermes de tenue logique, serrées même dans leur développement, construites déjà sur le schème tripartite : objections pour et contre, corps de la solution, réponse aux difficultés [1]. Ainsi, chacun à leur manière, Simon de Tournai, dans sa *Somme*, Maître Martin, qui le critique, Prévostin, tous les maîtres de l'Université naissante de Paris, produisent leur *Summa quaestionum*, où vraiment nous avons à faire à une « science » théologique. Les *Sommes* de Guillaume d'Auxerre, de Philippe le Chancelier, et, de suite après eux, la série des Sententiaires, achèvent en tout cas, dans l'ensemble et dans le détail de leur travail, cette œuvre d'introduction de la *ratio* et de son mécanisme dans l'explication et l'élaboration du révélé et des données patristiques. Et si Bacon se plaint, en 1267, que le goût des *quaestiones* ait fait abandonner depuis trente ans le *textus sacer* et son commentaire littéral, c'est que son esprit obstinément retardataire n'avait pas compris la nécessité — et la légitimité — d'une évolution qui établissait efficacement, au cœur même de la *doctrina sacra*, ce facteur de progrès théologique, de « science » théologique : la raison.

La *doctrina sacra* se développait dès lors en deux espèces différentes, non seulement comme genre littéraire, mais comme objet : la pure *expositio*, commentaire scripturaire ou patristique, attachée à son texte et serve de l'occasion que ce texte suscite, et d'autre part, la spéculation théologique, ordonnée de soi à une systématisation indépendante de toute attache textuelle, comme à une élaboration intrinsèque de chacun des éléments proposés. Ce souci rationnel, plus ou moins actif, plus ou moins conscient surtout,

---

1. PIERRE DE POITIERS, *Liber Sententiarum*, *P. L.*, 211 ; ODON D'OURSCAMP, *Quaestiones Mag. Odonis Suessionensis*, dans *Analecta novissima Spicilegii Solesmensis*, de Pitra, t. II, Paris, 1888, pp. 1-187 ; PSEUDO-HUGUES DE S. VICTOR, *Quaestiones in Epist. Pauli*, *P. L.*, 175, 431 sq. ; SIMON DE TOURNAI, *Summa* ou *Institutiones*, Mss. Paris, Nat. lat. 14886 ; Londres, Brit. Mus., O. Roy. Libr., 9. E. XII ; etc. ; Maître MARTIN, Ms. Paris, Nat. lat., 14526.

chez les maîtres de 1200 à 1240, est très nettement exprimé par saint Thomas dans le prologue de sa *Somme* : « Consideravimus namque hujus doctrinae novitios in iis quae a diversis scripta sunt, plurimum impediri... quia ea quae sunt necessaria talibus ad sciendum, non traduntur secundum ordinem disciplinae, sed secundum quod requirebat librorum expositio... ». Les livres dont il abandonne ainsi la tutelle pour construire un « ordo disciplinae », ce sont ces répertoires positifs dont les Sentences du Lombard étaient le type déjà classique, ce sont même des textes plus autorisés, qui, au point de vue formel de la science théologique, ne pouvaient satisfaire le besoin de structure et d'ordre rationnels que toute science implique en sa formule même.

La *Somme Théologique* est précisément l'œuvre où, pour la première fois, *même chez saint Thomas*, le travail théologique réfléchit sur lui-même, et dans ce retour prend conscience de son procédé, en discerne la portée, l'extension, l'efficacité, et par là dégage sa méthode, se rendant compte qu'il déborde la « sacra pagina » (y compris ses gloses patristiques), et devient une *science*, une science au sens aristotélicien du mot. Jusque là, le révélé, le dogme, le donné théologique, les conclusions théologiques, tous ces éléments, si différenciés fussent-ils déjà en fait dans les œuvres du temps, restaient envisagés en principe et formellement comme une exposition de la *sacra pagina*, laquelle exposition s'appelait couramment *doctrina sacra*, appellation ample et confuse où textes révélés, articles de foi, interprétations authentiques, commentaires allégoriques et anagogiques, systématisations techniques, opinions libres même, étaient embrassés, sans notation précise de leur qualité et valeur, théologiques ou scientifiques.

Saint Thomas le premier a su — et osé — poser nettement le principe d'une intégrale application du mécanisme et des procédés de la science au donné révélé, constituant par là une discipline organique où l'Écriture, l'article de foi est non plus la matière même, le sujet de l'exposé et de la recherche, comme dans la *sacra doctrina* du XIIe siècle, mais le *principe*, *préalablement* connu [1], à partir duquel on travaille, et on travaille selon toutes les exigences et les lois de la *demonstratio* aristotélicienne. Tel est le sens profond de la première question de la *Somme* : *Utrum sacra doctrina sit scientia*. Ce n'est pas là question banale par à peu près, c'est un point de vue formel en vertu duquel sera légitimée l'installation de la

1. « Articuli fidei, qui sunt principia hujus scientiae ad cognitionem divinam, ...*supponuntur in scientia nostra...* » (*Comm. in lib. De Trinitate Boetii*, q. 2, a. 2, ad 5). Cf. infra, p. 58.



« ratio » avec tout son appareil sur le domaine de la foi, — en dépendance d'ailleurs et au service de cette foi. Ce « rationalisme », si l'on ose dire, auquel les augustiniens de tous les temps, et d'abord ceux du XIIIe siècle, n'ont jamais pu se résoudre entièrement, n'a rien de surprenant pour qui a saisi la nouveauté de l'introduction de l'aristotélisme dans la pensée chrétienne ; toujours est-il qu'il en est, au seuil même de la *Somme théologique*, l'application la plus audacieuse, le cas le plus typique et le plus gros de conséquence, puisqu'il gouverne toute la théologie, en en fixant la méthode et l'esprit.

On voudrait, dans cette étude, mettre en relief — par une application aussi précise que possible des ressources de la méthode génétique et de l'histoire comparée — la profonde originalité et la puissance rationnelle de la doctrine de saint Thomas sur la nature et la méthode de la théologie. Les résistances qu'il rencontra autour de lui, — les hésitations et les tâtonnements de ses prédécesseurs immédiats, inquiets au pressentiment du caractère scientifique de la *doctrina sacra* s'affirmant presque malgré eux jusque dans leurs œuvres, — le lourd bagage d'éléments vieillis que Thomas lui-même traîne encore avec lui dans son *Commentaire des Sentences*, — bien plus, jusque dans la *Somme*, de ci de-là, des vestiges, désormais inoffensifs, des anciennes conceptions, — tels seront les témoins, souvent très expressifs, de l'originalité de saint Thomas.

Ce sera une manière de commentaire historique de la première question de la *Somme*, ou plus exactement des articles 2 et 8, sur la théologie comme science *(Utrum sacra doctrina sit scientia)*, et sur ses procédés rationnels *(Utrum haec doctrina sit argumentativa)*. Et l'on peut croire que l'intelligence spéculative elle-même du texte de la *Somme* tirera quelque profit de cet essai historique.

Pour mener à bien cette besogne, on s'est astreint à lire les introductions et prologues des *Sommes* les plus importantes, inédites pour la plupart, œuvres des maîtres entre 1190 et 1250. En fait [1] ce problème de la théologie comme science, au sens fort du mot, ne s'est posée explicitement que sous l'influence de Guillaume d'Auxerre († 1231) à l'Université de Paris, et à Oxford chez Fishacre († 1248) et Kilwardby (enseigne environ de 1248 à 1261). Car, encore une fois, il ne s'agit pas ici du fait matériel de l'usage de la dialectique dans le domaine du révélé, fait depuis longtemps

1. On trouverait sans doute quelques éléments intéressants à travers d'autres traités, en particulier dans le traité de la foi ; et nous y recourrons ici ou là. Mais la dispersion même de ces éléments et le décousu de ces allusions font supposer que le problème ne se posait pas explicitement et formellement.



acquis et usage déjà largement fécond dans les « quaestiones », — mais de l'effort de réflexion par lequel, après avoir pris conscience de cet usage de la raison dans la *doctrina sacra*, on en a accepté explicitement la légitimité, proclamant que, ayant droit au titre de science (Utrum sacra doctrina sit *scientia*), elle en pouvait, et en devait, accepter toutes les exigences et les procédés (Utrum sit *argumentativa*) ; double question qu'on ne trouve guère avant le deuxième quart du XIIIe siècle.

Cet extraordinaire élargissement de la vieille formule anselmienne: *Fides quaerens intellectum*, — on devrait dire : cette transposition, tant l'esprit aristotélicien qui la met en œuvre la fertilise d'une sève nouvelle —, fut l'œuvre de saint Thomas.

I. — FISHACRE ET KILWARDBY.

FISHACRE et KILWARDBY présentent un cas extrêmement favorable à l'observation du développement de notre problème dans le second quart du XIIIe siècle. On sait que ces deux théologiens se succédèrent dans la chaire des Prêcheurs d'Oxford, l'un l'occupant de 1236 environ jusqu'à sa mort en 1248, l'autre, croit-on, de 1248 à 1261. On sait aussi combien étendue était leur réputation théologique, appuyée sans doute du renouvellement profond qui s'opérait alors, depuis saint Edmond et Robert Bacon, leur maître à tous deux, par la pénétration de la philosophie aristotélicienne [1].

1. Qu'il suffise de rappeler quelques témoignages. Celui d'abord où LELAND relate la tradition si favorable à la haute valeur de Fishacre : « Operam hic literis strenuam navabat, nullo non genere eruditionis animam exercens. Qui labor tam foelix illi faustusque fuit, ut inter doctos doctissimus haberetur.. Praeter ceteros Aristotelem mirum in modum coluit ; illum legebat, suscipiebat, in sinu gerebat. Inde ad theologos se transferens, uberrimum utrinque fructum accepit ; nam et insignis philosophus et theologus fuit. Quibus nominibus tam charus erat Roberto Bacon, viro undequaque doctissimo, ut comes illi individuus adhaereret » (*Collectanea*, t. IV, p. 211 ; cité par A. WOOD, *Antiquities of the city of Oxford*, éd. Clark, vol. II, Oxford, 1890, p. 318).

Celui de MATTHIEU DE PARIS : « Et eodem anno duo fratres de eodem ordine [Praedicatorum], quibus non erant majores, immo nec pares, ut creditur, viventes in theologia et aliis scientiis, videlicet frater Robertus Bacun et frater Ricardus de Fishakele, qui egregie plurimis annis in eadem facultate legerunt,... ad Deum migraverunt » (*Chronica majora*, Ed. Luard, V, London, 1880, p. 16).

Sans parler de l'influence de R. Grossetête sur l'introduction de l'aristotélisme, on connaît les informations fournies par R. BACON : «...Beatus Edmundus Cantuarie archiepiscopus primus legit Oxonie librum Elenchorum, temporibus meis » (*Comp. stud. theol.*, pars 1, in fine ; ed. Rashdall, Aberdeen, 1911, p. 34). Et celle-ci plus générale : « Tempore Michaelis Scoti, qui, annis 1230 transactis, apparuit, deferens librorum Aristotelis partes aliquas de naturalibus et metaphysicis, cum expositoribus sapientibus, magnificata est Aristotelis philosophia apud Latinos » (*Opus majus*, ed. Webb, pp. 36-37).



L'examen de leur prologue au Commentaire des Sentences confirme et éclaire ces indications extérieures ; la continuité de leur recherche est très apparente, même dans les détails, et non moins le progrès accompli par Kilwardby dans les cadres mêmes tracés par Fishacre[1]. Le point sensible de ce progrès est précisément l'application méthodique du concept de science, et de son contenu aristotélicien, à la doctrine sacrée : Fishacre y renonce, Kilwardby l'accepte, mais en la surchargeant de distinctions qui trahissent en lui la résistance irréductible d'une mentalité augustinienne. De sorte que nous atteignons là le point aigu et l'indice le plus révélateur de la crise.

Avant d'en suivre les réactions, il importe de noter que le dispositif même des questions soulevées, les obscurités persistantes des solutions proposées, dénoncent à chaque pas, chez ces deux théologiens, le centre de leurs préoccupations : A quoi répond cette *doctrina sacra* qu'on traite à la manière d'une science ?...

Ainsi, Fishacre, faute d'avoir perçu le sens de la science et de ses exigences, n'a pas distingué dans la doctrine sacrée ce qui est construction scientifique de ce qui est simple exposition scripturaire. Dès lors, quand il veut déterminer la *fin* (c'est la première des quatre causes, pour lui) de la doctrine sacrée, il apporte des arguments qui tendent à prouver la nécessité d'une révélation de vérités divines par l'Écriture, mais ne touchent pas la question d'une théologie, d'une spéculation rationnelle et théologique à partir de ce donné scripturaire[2].

1. Non seulement maints détails, doctrinaux et littéraires, révèlent la continuité de pensée des deux maîtres d'Oxford, mais Kilwardby adopte le plan même que Fishacre avait suivi pour analyser, dans son prologue, la notion de doctrine sacrée. Fishacre l'étudie par les quatre causes : « De qua quatuor videamus secundum quatuor genera causarum, scil. necessitatem vel utilitatem, quod spectat ad causam finalem ; auctorem, quod spectat ad efficientem ; subjectum, quod spectat ad causam materialem ; unitatem et divisionem, quod spectat ad causam formalem ». L'analyse de K., beaucoup plus ferme et plus technique, s'en tient à ce cadre : cause matérielle (qu. 2-3, avec deux appendices, qu. 4-6, en particulier sur le rôle de la « dispute magistrale »), cause formelle (qu. 7-8), cause efficiente (qu. 9), cause finale (qu. 9-11), plus une reprise très significative du problème de la « science » théologique (qu. 12-14).

— Nous citerons la Somme de Richard Fishacre d'après le ms. de Londres, Brit. Mus., 10. B. VII (après avoir revu le texte sur le ms. Paris, Nat., lat., 15754) ; et la Somme de Robert Kilwardby d'après le ms. d'Oxford, Merton College 131 (revu sur le ms. Worcester, F. 43).

2. Et, fait curieux, pour prouver la nécessité d'une révélation et d'une Écriture, son argument développe le thème aristotélicien de l'origine sensible de toute connaissance humaine. « Sed omnia scripta sunt in mente divina ; quid ergo necesse est homini desideranti scire omnia nisi in illum beatum librum inspicere ? Sed heu, quamvis hunc librum prius signatum et clausum sigillis septem aperuit agnus

Kilwardby ne se dégage pas encore de cette vue uniforme et confuse de deux tâches pourtant si diverses, et son développement, plus psychologique [1] que celui de Fishacre, tend à montrer en bloc la nécessité du surnaturel pour atteindre à la vision de Dieu, et, par elle, à la consommation de l'univers.

Consequenter queritur de fine sive utilitate hujus scripture. Et videtur quod nulla sit ejus utilitas, sed quod omnino superfluat. Finis enim sive utilitas scientie est reparare vel aspectum nostrum vel affectum ; sed ad hoc sufficiunt alie scientie philosophice, quarum quedam sunt speculative reformantes aspectum, et quedam practice reformantes affectum. Item satis sunt alie entia manifestantes ; ergo hec superfluunt.

Respondeo. Hec scriptura horum reparationem et entium manifestationem alio modo intendit, ad quem nulla alia potest attingere. Quod multipliciter potest declarari. Primo sic, secundum Magistrum in II° Sententiarum. Rationalis creatura omnis facta est ad Dei visionem et fruitionem ; et hoc habes De fide ad Petrum, cap. 17 et 18. Hujus una pars, ut ibi ostenditur, consistit in bonis angelis, jam hoc habentibus ad quod sunt ; alia in hominibus, qui nondum hoc habent ; alienatus enim et longe factus est homo a Deo per peccatum... Et iterum quamvis mundus ostenderet Deum esse querendum, non tamen evidenter ostendit mediatorem, propter quem necessaria fuit scientia ipsum in hiis omnibus instruens et informans, ut sciret homo quomodo tenderet ad salutem, et quo tenderet, et unde, et per quem, ut esset inexcusabilis si in Deum non tenderet ad quem factus est, nec posset allegare ignorantiam. Sic igitur utilis et necessaria est sacra scriptura ad instruendum hominem super salutem suam.

Sed quia cognitio ordinatur ad opus, ideo ulteriorem habet utilitatem... etc... Ulterior autem adhuc finis et omnino ultimus videtur esse universi consummatio... [2]

Voilà certes qui rend raison de la révélation (et de la nécessité de la foi), mais non pas proprement de la théologie. Kilwardby discerne cependant, à côté de cette fin supra-théologique, une double fin « spéciale » de la « doctrine du livre des Sentences » (il ne dit plus : de

---

qui occisus est, tamen fulgorem litterarum hujus libri lippientes oculi humani non sustinent intueri... Omnis enim nostra cognitio intellectualis incipit a sensu ; unde Philosophus : Deficiente sensu, necesse est scientiam deficere. Sed non ab unico sensu incipit nostra cognitio, sed duplici, scil. auditu et visu, qui ideo sensus disciplinales nuncupantur... Ad hoc enim ut occulta sufficienter fiant manifesta, exigitur doctrina audibilis et exemplum visibile... Sic ergo patet sacre scripture necessitas » (Prol., Ms. Brit. Mus., Old Roy. Lib., 10. B. VII, f. 2 ab).

1. Plus psychologique, car il est tout pénétré d'éléments et d'esprit augustiniens. K. était connu comme lecteur assidu de saint Augustin : « ...Libros Augustini fere omnes... per parva distinxit capitula, sententiam singulorum sub brevibus annotando » (N. Trevet, *Annales*, éd. Hog, London, 1845, p. 278).

2. Qu. 10 (Ms. Merton 131, f. 3b).



la doctrine sacrée) : l'étude plus aisée de la doctrine des Pères et la défense de la vérité catholique.

...Alius est finis sibi specialis, et hic dupliciter, scil. utilitas studiosorum scolasticorum primo et immediate, et non principaliter, scil. ut haberent sententias patrum in quodam facili et evidenti compendio ; item utilitas totius ecclesie, secundo et immediate, sed non principaliter, ut scil. exaltetur veritas catholica, et convincatur error, et hoc ut destruatur in quibus est et non admittatur in quibus non est [1].

C'est là un premier discernement, mais combien extérieur encore au vrai travail théologique, dont pourtant sa Somme est un beau témoignage.

Même confusion quand nos deux maîtres veulent fixer l'auteur, — la « cause efficiente », disent-ils selon leur schéma aristotélicien. Pous tous deux, c'est Dieu l'auteur de la doctrine sacrée, et les considérants qu'ils proposent montrent bien que c'est au sens direct qu'ils entendent cette origine divine. Encore une fois sont bloquées Écriture proprement divine et théologie œuvre humaine. Fishacre dit :

Sed quis potest esse auctor hujus scripture vel sapientie, constat quod Deus vel angelus. Non enim aliqua, sed omnis veritas in ea est, ut dictum est ; ergo ab homine nec dicta, nec scripta ; ut enim dicit Psalmus : Omnis homo mendax... Ergo multo magis omnis veritas ab homine, dico puro, dicta non est. Immo nec homo nec angelus ; veritates enim infinite sunt... [2]

Et Kilwardby :

...Item homo non est auctor doctrine, nisi quam ratiocinando attingit ; talis autem non est hic ; hoc testificantur Moyses et prophete dicentes ubique : Hec dicit Dominus [3].

Un rôle est cependant attribué au Maître des Sentences, mais c'est un rôle de pure compilation. La confusion n'est pas dissipée.

Elle ne l'est pas non plus au sujet de la « cause matérielle », c'est-à-dire de l'objet de la doctrine sacrée : sous les variantes déjà nombreuses des formules adoptées [4], c'est toujours le contenu surnaturel

---

1. Qu. 10 (Ms. Merton 131, f. 3[d]).
2. Prol. (Ms. Brit. Mus., 10. B. VII, f. 2).
3. Qu. 9 (Ms. Merton 131, f. 2).
4. « Una [opinio] ponit dicendum principale subjectum sic, scil. quod ipsa sit de Deo cognoscendo per Christum in opere reparationis... Alia opinio ponit opera Dei... Tertia opinio ponit subjectum hujus scripture complecti utraque predicta, scil. Deum seu essentiam divinam et ejus opera... Quidam enim ponunt res et signa... Alii ponunt subjectum ens simpliciter... Alii ponunt quod subjectum est Christus integer, scil. caput et corpus... » (Kilwardby, Qu. 2, Ms. Merton 131, f. 1 [cd]).

de la révélation qui est visé [1]. Ainsi peut-on lire tout ce petit traité de Fishacre, — et même celui de Kilwardby, pour l'ensemble du moins, — en substituant au terme « doctrine sacrée » celui de « révélation » : tout demeure cohérent ; l'introduction du terme « théologie », au contraire, briserait tout le développement.

On voit donc déjà quelle grave indétermination recèle le terme même de *doctrina sacra*, et comment cette confusion de terminologie provient d'une indétermination des concepts eux-mêmes. Ces théologiens, si experts pourtant et si chargés de technique aristotélicienne, n'ont pas su reconnaître, dans ce premier essai de réflexion sur les procédés de leur travail, le caractère « scientifique » de la spéculation théologique.

En tout cas, ces premières observations le montrent bien, nous avons exactement déterminé le pivot sur lequel est monté chez eux tout ce prologue, — non sans que quelque jeu soit laissé dans ses rouages. Ainsi, chez saint Thomas encore, sera montée, plus tard, la première question de la Somme, où chaque développement trouvera son appui, son principe originel, dans l'article qualifiant la doctrine sacrée de « science » (art. 2). Notons de suite ce premier bénéfice de la méthode comparative, qui portera son fruit pour une juste intelligence de l'agencement et de la valeur réciproque des articles dans la première question de la Somme.

Mais voici le point le plus sensible, et après les « causes extrinsèques » de cette doctrine, sa cause formelle. Quelle est donc la nature de la théologie ?

La question n'est pas abordée directement par Fishacre, bien qu'il parle de cause formelle [2]. Il la rencontre à propos de Dieu auteur de la doctrine sacrée, car il déduit de ce principe qu'une telle doctrine est *perfectissima*, *ordinatissima*, *certissima*. *Certissima*, c'est-à-dire dépassant sans comparaison possible les certitudes

1. « Estimo hanc scientiam esse de Deo tanquam de minimo et indivisibili a quo fluit quicquid est in subjecto hujus scientie ; de Christo vero est, ut de maxime composito, habens in se quasi partes componentes quecumque sunt in subjecto hujus scientie... » (Fishacre, Ms. Brit. Mus., 10. B. VII, f. 3[b]).

« Subjectum est Christus integer, scil. caput et corpus, scil. Christus et ecclesia militans ac triumphans, sponsus et sponsa, juxta glossam in principio psalterii, quia nihil est in sacra scriptura quod non pertinet ad Christum vel ad ecclesiam... Hec positio videtur ceteris potior quia non ponit pro subjecto nisi principale subjectum, cetera autem que sunt dispositiones subjecti... » (Kilwardby, Ms. Merton 131, f. 1[a]).

2. « De qua [sacra scriptura] quatuor videamus secundum quatuor genera causarum, scilicet... unitatem et divisionem, quod spectat ad causam formalem » (Ms. Brit. Mus., 10. B. VII, f. 2[a]).



humaines de la science la plus démonstrative : « Minimum et incertissimum hujus scripture verbum, certius est conclusione certissime demonstrationis » (fol. *2d*). Le moyen terme en effet de cette démonstration est une créature ; la parole de l'Écriture est du Créateur de toute créature : « Credimus conclusionem quam confirmat medium demonstrativum, quod utique creatura est et non credemus sermoni quem confirmat creator omnis creature ! » (ibid.). Et voici la conséquence, qui nous intéresse. Quel sera alors l'appareil de cette doctrine, ainsi mise en opposition avec le schéma démonstratif ? Il répond : « Hinc patet quod hec scientia vel [ce *vel* en dit long sur l'amphibologie du vocabulaire] scriptura non est demonstrativa nec decurrit a premissis ad conclusionem ; non enim, ut dictum est, innititur rationi, sed scriptoris auctoritate » (fol. 3*c*).

« Non decurrit a principiis ad conclusionem » ; on ne peut rester plus complètement en dehors de la distinction entre articles de foi et conclusions théologiques. Et cette lacune est presque explicitement tournée en confusion positive, lorsque, à propos de la division de la doctrine sacrée, Fishacre déclare : Il y a deux aspects dans l'exercice de cette science, l'un envisage « unitatem affectus cum summa bonitate », et à lui correspond la sainteté des mœurs ; l'autre « unitatem aspectus cum summa veritate... [quam] concomitatur immediate, sicut per se passio subjectum, *fides* vel credulitas articulorum fidei » (fol. 3 *b*). Et il ajoute : « Ideo... pars que [est] de unione aspectus et summe veritatis in via, [insistit] questionibus difficilibus circa articulos fidei discutiendis ». *Fides* et *questiones*, assentiment salutaire du croyant (fides) et spéculation du théologien (questiones) : nous sommes engagés dans le labeur proprement théologique, sans que la transition ni la diversité des fonctions soient marquées.

On conçoit dès lors que les sciences humaines n'aient dans une telle théologie que le rôle de simples *ancillae*, au sens le plus strict et le plus inférieur du mot. Commentant et appliquant sans nuance le célèbre texte de saint Augustin sur la vanité des sciences profanes (*De doctr. christ.*, II, cap. 42) [1], Fishacre définit ainsi les rapports de la sagesse théologique avec les sciences :

Hinc statim patet quod omnes alie scientie sunt hujus pedisseque et ancille. Cum enim singule sunt de singulis universi partibus, totum autem universum se habet ad hanc sicut exemplum ad scientiam cujus

1. « Quicquid homo extra [scripturam] didiscerit, si noxium est, ibi damnatur, si utile est, ibi invenitur ; et cum ibi quis invenit omnia que utiliter alibi didicit, multo abundantius ibi invenit ea qua nusquam omnino alibi, sed in illarum tantummodo scripturarum mirabili altitudine et mirabili humilitate discuntur ».

est exemplum, patet quod omnes alie laborant ad declarationem exemplorum hujus scientie. Hinc etiam patet quod accedentem ad hanc oportet alias precognoscere, vel universaliter omnes, vel pro magna parte ; alioquin ignorabit exempla hujus scientie. Non enim aggreditur quis ad hanc dominam, maxime ad secretum cubiculi ejus, nisi prius familiaris fiat ancillis hostiariis, que eum introducant [1].

« Introductrices », les sciences humaines ne sont que cela : si appréciable et indispensable que soit la préparation qu'elles procurent, elles restent tout à l'extérieur du vrai travail, et l'on a grand tort de s'arrêter longuement à les cultiver [2]. Elles sont des *exempla* : c'est bien là le mot qui traduit adéquatement la pensée de Fishacre sur le rôle des sciences dans l'exploitation spéculative du donné révélé. Il l'explique en long et en large ; il en tire toute une théorie brillante et imagée. Dieu, dit-il, est comme le savant mathématicien qui, pour expliquer à ses élèves le mouvement des astres, doit non seulement leur mettre en main un manuel, mais encore leur montrer des sphères et leur dessiner des ronds. Ainsi Dieu, maître plein d'attention, nous fournit à la fois et la « scriptura per auditum » et les « exempla per visum » [3]. Et devinez sur quel principe on appuie cette valeur toute symbolique de la science ? sur le principe d'Aristote : « Omnis enim nostra cognitio intellectualis incipit a sensu ». On ne peut imaginer utilisation plus superficielle, et plus à côté, de

1. Ms. Brit. Mus., 10. B. VII, f. 2[a].

2. « Sed fateor, mirabile est de quibusdam hodie qui tam delectantur in amplexibus vilis pedisseque, quod non curant de domina, quamvis sit inestimabilis pulcritudinis, sicut dicitur de hac scientia, Sap., cap. 7 : Est enim hec speciosior sole... Hii sunt qui, vix cum caligant oculi, a secularibus scientiis, hoc est a sinu ancillarum avelluntur, et tunc amplexibus domine se offerunt, cum pre senectute generare nequeunt » (Ms. Brit. Mus., 10. B. VII, f. 2[a]). On trouverait entre 1230-1250 beaucoup de protestations de ce genre contre la séduction des sciences profanes ; mais peu poussent aussi loin leur vigoureuse réprimande.

3. « Sic ut occulta celorum et stellarum innotescant, scil. motus et quantitates, fiunt quedam exempla celorum visibilia et totius machine mundialis ; scribitur etiam doctrina audibilis docens quid in exemplo cui conveniat in celo. Sicut ergo sapientia astrorum tota quidem est in corporibus celestibus excellentissime, sed ibi nos latet, tota insuper in scriptura, ut forte Almagestum Tholomei, tota insuper in instrumentis ligneis tanquam in exemplo, et ibi quidem ignobilissime, et scriptura quidem et exempla illa non sunt nisi ad manifestandam illam que est in corporibus celestibus, exempla quidem per visum, scriptura per auditum, sic ista quidem sapientia omnino principaliter et excellentissime est in libro vite, sed ibi ratione dicta nos latet, est etiam tota in scriptura sacra, et tota in universa creatura, et utraque harum necessaria est ad manifestationem illius in libro vite, scriptura quidem per auditum, et universitas creature tanquam exemplum per visum... Sicut ergo dicit astrologus : celi moventur ab oriente in occidentem super duos polos quorum unus est punctus austri et alter septentrionis, sicut vides in hac sphera lignea, sic dicit theologus : Deus est trinus et unus, sicut vides in igne, qui unus est, tria tamen in se habens, calorem scil. et lucem et splendorem » (Ms. Brit. Mus., 10. B. VII, f. 2).



l'empirisme aristotélicien. Nous sommes aussi loin que possible de voir appliquer à la doctrine sacrée les lois de la science aristotélicienne.

Le prologue de Kilwardby est, nous l'avons dit, en dépendance manifeste de celui de Fishacre, et encadre dans les mêmes catégories la définition, par les quatre causes, de la *doctrina sacra*. Mais précisément le progrès n'en est que plus sensible, et plus nettement on voit le théologien prendre conscience de sa méthode et de sa technique. Kilwardby d'ailleurs semble avoir joint à une grande vigueur intellectuelle une érudition doctrinale très étendue : connaisseur célèbre en son temps des œuvres d'Augustin, il manifeste une lecture non moins assidue des œuvres d'Aristote. Si la synthèse qu'il tenta des deux maîtres n'a pas réussi, il a du moins profité dans une large mesure de la rigueur d'analyse de l'un et de la finesse psychologique de l'autre. Enfin il n'a pas manqué de tirer bénéfice des résultats acquis par la spéculation des maîtres contemporains, des « moderni » [1], par exemple Alexandre de Halès, qu'il a certainement sous les yeux en rédigeant ce prologue [2].

Le seul énoncé des questions posées témoigne du progrès, même quand ces questions ne sont pas systématisées entre elles, ce qui serait l'indice d'une ultérieure perfection. Ainsi à propos de l'objet de la doctrine sacrée, il en vient à se demander : Quelle est la place des « disputes magistrales » ? et quelle vérité y cherche-t-on qui ne soit pas dans le canon ? [3] A propos de la nature de la doctrine sacrée, il en détermine déjà la « cause formelle », comme il dit, en la déclarant soumise au *modus artificialis*, traduisons : aux lois et à la structure du raisonnement [4]. Ce n'est pas encore très net. Mais, achevée son introduction, il reprend la question, et, très nettement cette

1. Ainsi appelle-t-on, *moderni*, les écrivains d'une génération immédiatement antérieure, par opposition aux *antiqui*, des générations plus anciennes, tels Prévostin, Guillaume d'Auxerre. Cf. le texte, cité plus loin, d'Albert le Grand, p. 54, n. 1.

2. Les points de contact sont en effet manifestes, soit quant aux éléments doctrinaux et aux opinions que rapporte Kilwardby (par ex., sur l'objet de la doctrine sacrée, qu. 2 et 3 ; sur ses rapports avec les autres sciences, qu. 14), soit quant à certaines formules techniques ou littéraires, de coupe si exactement semblable qu'elles impliquent emprunt.

— Outre le Prologue, il faudrait examiner aussi, dans la Somme de K., le traité de la foi. Mais toute la première partie de ce traité (Lib. III, qu. 86-109) fait défaut dans les deux mss. connus de Merton College et de Worcester.

3. *Prol.*, qu. 5 : « Sed tunc queritur de illis magistralibus disputationibus utrum liceat inquirere aliud quam in canone continetur ».

4. *Prol.* qu. 7 : « De secundo [sc. de modo docendi] queritur an sit in hac scientia modus artificialis ».

fois : « Quoniam autem in praecedentibus sepe suppositum est quod hec scriptura sit scientia, queritur an hoc sit verum » (Qu. 12, fol. 3[a]). Et, ainsi engagé, il utilise enfin les catégories aristotéliciennes pour classer l'habitus scientifique de cette doctrine de structure si curieuse : « Habito ergo quod sit scientia, queritur quem habitum facit » (Qu. 13, fol. 4*b*).

A quoi se ramènent les solutions proposées ?

La théologie (Kilwardby emploie le mot, mais encore en entière synonymie avec *sacra scriptura* [1]) se construit-elle selon les procédés de la *definitio, divisio* et *collectio* [2] qui sont les éléments et les cadres de la méthode de la science ? ou bien s'en tiendra-t-elle aux procédés de la narration, du récit historique, de l'exemple, de la métaphore, ou encore aux formes déprécatives, exhortatives, etc., procédés et formes tout littéraires selon lesquels s'exprime la *sacra scriptura* ? [3]

On le voit, c'est exactement, comme position technique et comme énoncé, le problème qu'envisage à la même époque, à Paris, Frère Thomas d'Aquin, bachelier sententiaire : il légitime, par les conditions mêmes de la révélation, et de l'Écriture qui la transmet, les multiples « modes » de la théologie : *narrativus, metaphoricus, parabolicus, narrativus exemplorum. orativus,* etc. ; et le procédé scientifique (*modus artificialis*) reste tout adventice et très réduit. Cf. *I Sent.*, Prol., a. 5.

---

1. Ainsi, qu. 14 « ...Illa [scientia] que docet de eadem [causa causarum] verum ut bonum, *sacra scriptura* est, et pertinet ad motionem affectus, et hec proprie dicitur sapientia... Propter quod *theologia* est sapientia ut sapientia » (f. 4[d]).

2. Définition, division, raisonnement, ce sont les trois formes selon lesquelles se développe le travail de la « science ». L'emploi en ce lieu, avec des contours et des détails semblables, de cette formule typique, manifeste un emprunt à Alexandre de Halès, qui la propose lui aussi dans son examen de la qualité scientifique de la théologie (*Sum. th.*, Tract. introd., qu. 1, c. 4, a. 1, ad 2).

C'est d'ailleurs là une formule assez courante alors, dans les ouvrages de logique, y compris le troisième terme *collectio*, qui demande un mot d'explication. *Collectio*, c'est le raisonnement ; et *modus collectivus* est synonyme de *modus argumentativus*. *Colligere* est la transposition matérielle de συλλέγειν (cf. συλλογίζειν) et *collectio* de συλλογή, transposition obtenue non par une version des textes d'Aristote (car συλλογή n'est pas employé avec ce sens par Aristote, et d'autre part le mot *syllogismus* a été adopté de suite en latin), mais par les explications des commentateurs, grecs et latins ayant souci de décrire et de dénommer l'opération intellectuelle qu'est le raisonnement (au sens large), le « rassemblement » (συλλογος) de propositions s'enchaînant pour mener à une conclusion. Kilwardby lui-même, dans le passage que nous étudions, expliquant chacune de ces trois opérations, dit : « *Collatio* vero seu *ratiocinatio* est necessaria » (f. 2*d*). Le sens est donc assuré.

3. « Queritur primo an sit in hac scientia modus artificialis... Non videtur, cum non sit hic modus divisivus, diffinitivus, et collectivus, sed narrativus tantum, historicus, parabolicus, et hujusmodi, qui non pertinent ad scientiam » (Qu. 7, fol. 2).

Kilwardby, de même, en dépit du mot de « science » souvent employé, fait peu de place au mode « artificiel » [1] de la science. Ce mode, cette méthode, et son triple élément (définition, division, raisonnement) est le fait des sciences *humana ratione inventae*, nullement de cette science originale *divina inspiratione impressa* [2]. Si nous, humains, y usons de l'appareil scientifique, ce n'est point que cette science divine l'exige, mais bien notre infirmité : « Hoc facit non propter hujus scientie necessitatem, sed propter aliorum infirmitatem, videlicet ut affectus infirmorum juvetur et roboretur fidelium, et informetur affectus perversorum saltem mediante aspectus illuminatione. Unde non facit hoc, quia ille modus sit necessarius sacre scripture, sed nobis » (f. 3*a*). L'élaboration rationnelle reste donc une fonction toute accidentelle et quasi extrinsèque.

Kilwardby concède cependant l'utilité des « disputes magistrales » (qu. 5 et 6) ; et contre Fishacre qui prenait à la lettre le mot d'Augustin : In canone omnis veritas est, il ouvre un domaine licite à la curiosité, pour expliciter d'abord les vérités profondes que l'Écriture enferme en sa mystérieuse concision, pour convaincre ensuite les infidèles, pour augmenter enfin et éclairer la foi des fidèles [3].

---

1. Modus *artificialis*, c'est-à-dire à la lettre : méthode scientifique. Car *ars* et *scientia* s'emploient ici équivalemment, et donc *artificialis* et *scientialis*. Cf. sur cette équivalence courante : Albert le Gr., *I Elench.*, tr. 5, c. 6 (ed. Borgnet, II, 636) : « Nulla ars vel scientia alicujus determinatae naturae monstrativa... est interrogativa » ; Vincent de Beauvais, *Spec. doctr.*, I, c. 13 : « Idem est ars et scientia, doctrina quoque, disciplina et facultas » ; Alexandre de Halès, sur le point même qui nous occupe, *Sum. theol.*, tr. introd., q. 1, c. 4, a. 1 : « Omnis modus poeticus est inartificialis sive non scientialis... ».

2. « Duplex est modus scientie, unus divina inspiratione, alius humana inventione ; et differunt sicut scientia a libro per studium accepta, et scientia per vivam vocem impressa. Et est hic magna similitudo si profundius inspicias. De primo modo scientie est theologia, de secundo philosophia... Sic ergo in scientiis humana ratione inventis sunt hii tres modi [artificiales] necessarii... ; ubi autem est certitudo ex ipsa veritate sine humana inquisitione non oportet illos modos haberi nec debent ; et talis est scriptura sacra » (*Prol.*, qu. 7, fol. 2[d]).

3. « Sed nunc queritur utrum liceat de hiis inquirere disputando, precipue que spectant ad fidem... Respondeo. Quamvis fides virtus secundum quod habitus non probetur, tamen aliqua que creduntur probari possunt. Et tales rationes et disputationes utiles sunt ecclesie, tum propter fideles, et hoc ad augendum eorum fidem et ad creditorum intelligentiam, tum propter infideles, seu pertinaces revincendos, seu non pertinaces ad fidem trahendos » (Qu. 6, fol. 2[d]). Guillaume d'Auxerre (cf. infra) avait le premier mis au point ce thème de la « probatio fidei ».

D'ailleurs, si toute vérité utile au salut est dans l'Écriture, cependant « non ibi invenitur expresse, nisi utile sumatur pro necessario ; sed dicendum quod omnis utilis [veritas] invenitur implicite vel explicite, involute vel expresse » (Qu. 6, fol. 2[a]).

Mais enfin cette science, si hétérogène à la science, est-elle une science ? Kilwardby tente d'expliquer cette anomalie, peu contraignante pour nous, mais très révélatrice de l'équivoque où le terme *doctrina sacra*, apparemment un, en réalité divers de contenu, maintient le théologien anglais : « Quoniam in precedentibus sepe suppositum est quod hec scriptura sit scientia, queritur an hoc sit verum » (qu. 12).

Sa réponse, fort personnelle, est représentative, et peut être prise comme type des solutions que, dans plusieurs problèmes philosophiques ou théologiques, il adoptera. C'est un compromis où Aristote et saint Augustin ont chacun leur part : Kilwardby n'opte pas, il les prend tous deux en les superposant à des plans différents. *Scientia* est un terme équivoque, dit-il : « Ad prima dicta objecta de Aristotele, respondeo quod scientia aliter accipitur apud theologos et sanctos, et aliter apud Aristotelem ». Lisons le texte entier, car, exposant en son intégrité le concept de science aristotélicienne, il montre la réalité de la difficulté que saint Thomas va résoudre.

Theologi et sancti scitum dicunt omne quod mente cognoscitur, sive credatur, sive videatur ; sed Aristoteles nil dicit scitum nisi conclusionem causaliter demonstratam, et hoc requirebat necessitas doctrine quam docebat. Quia enim humana ratio investigando non invenit verum nisi decurrendo a termino ad terminum per medium, et hoc non est universaliter possibile nisi ab universali ad ea que universale vel particulare, propterea posuit scientiam esse habitum conclusionis et ab universalibus exire ; et quia non est certa cognitio in humana inventione, nisi fuerit causa medium, et necessaria causa talis effectus, ideo dixit scientiam esse ex hiis que non possunt se aliter habere, et esse demonstrativam et causalem. Principiorum autem cognitionem non posuit hujusmodi esse, nec debuit, et illam vocat intellectum, quia certa sunt in se ex luce veritatis proprie, preter universalia precedentia vel causas demonstrativas.

In theologia igitur, quia non est facta notitia humane inventionis, et dico de canone biblie, sed divina inspiratione, non oportet illam esse ex universalibus. Et quia certa est ex ipsa veritate per se que inspiravit eam, non oportet esse ex aliquibus premissis universalibus causis vel demonstrationibus que nequeunt aliter se habere. Unde ille rationes de Aristotele sumpte nec contingunt sacram scripturam, nec usquam locum habent nisi in scientiis humana ratione inventis (Fol. 4ab).

Le corps de l'article consacrait cette hétérogénéité de la science sacrée, en reprenant la comparaison qu'il avait donnée comme topique à la qu. 7, à propos du « modus artificialis » : « Potest dici, sicut prius tactum est, quod duplex est modus sciendi, unus divina inspiratione, alius humana inventione, et differunt sicut scientia

a libro per studium accepta, et scientia per vivam vocem impressa ; de primo modo scientie est theologia, de secundo philosophia, de qua sola locutus est Aristoteles » (fol. 4ª)[1].

L'expérience est donc décisive. Certes, c'est beaucoup de l'avoir tentée, et tentée en pleine connaissance de cause. Kilwardby se rendait compte du contenu, des procédés et des exigences de la *scientia* (au sens fort), ce que Fishacre, et même Alexandre de Halès, ignorait. Après examen, mené à deux reprises (qu. 7 et 12), il renonce, non il est vrai sans quelque flottement de détail, mais nettement dans l'ensemble, à appliquer ce concept et cette technique à la doctrine sacrée.

Il faut lire et relire son texte pour s'en convaincre. Car enfin, qu'est donc sa Somme, et la série des 520 questions qu'il y traite, sinon une élaboration scientifique du donné révélé tel que les Sentences du Lombard lui en fournissait la matière traditionnellement disposée et précisée ? Il y a là évidemment autre chose qu'une non-distinction sur le mot reçu de *doctrina sacra* et sur son contenu, dont l'hétérogénéité n'apparaîtrait pas. Il y a une implicite répugnance à admettre dans le domaine de ce donné révélé l'intervention, ou mieux le principe même de l'intervention propre de la raison. Certes, il reconnaît un rôle important et efficace aux « rationes et disputationes » (qu. 6 ; cf. p. 44, n. 3), et il ne faudrait pas minimiser le sens des textes où il l'expose. Mais enfin ce labeur scientifique reste une fonction secondaire, un simple prolongement de la foi qui se défend et s'éclaire, se défend contre l'infidèle, s'éclaire dans le fidèle ; épanouissement précieux, que cet *intellectus fidei*, mais qui ne constitue point une science, où les moyens termes seraient empruntés à la raison, fût-ce sous la lumière et le contrôle de la foi, où les conclusions seraient «causaliter demonstratae » (cf. qu. 12) selon les règles de l'Organon.

Lecteur fervent d'Augustin, Kilwardby répèterait et commenterait avec piété et pénétration le mot de son maître, que saint Thomas citera plus tard dans la Somme : « Huic scientiae attribuitur illud tantummodo, quo fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur » (I, q. 1, a. 2, sed contra). Mais saint Thomas, dépassant la lettre et l'esprit du texte, y prendra motif de parler de « science », au sens formel aristotélicien ; Kilwardby, lui, reste expressément

1. On conçoit alors en quel embarras K. se trouve, lorsque, appliquant jusqu'au bout les schèmes aristotéliciens, il se demande (qu. 13) quel est l'*habitus* de cette science originale. Il rejoint alors la vieille conception confuse de l'*intellectus fidei*, à la faveur de laquelle il peut maintenir catégorique son affirmation : « Intellectus et scientia demonstrativorum, opinio et fides dialecticorum non cadunt hic ».

au sens commun et large du mot : connaissance. Tant les mêmes autorités recouvrent des explicitations différentes !

Que si l'on s'étonnait de voir une telle divergence, chez Kilwardby dialecticien consommé, entre la *pratique*, c'est-à-dire le traitement réellement scientifique, « théologique » au sens moderne du mot, et la *théorie* où il récuse le principe d'une telle méthode, il faudrait se rappeler combien lent est le progrès d'une science, à cette étape même où, par réflexion sur elle-même, elle veut saisir sa méthode et déterminer ainsi la mesure de son autonomie. Il y a là un effort de domination et de délimitation de l'objet — d'un objet à abstraire, à détacher du bloc des données (de l'expérience, ou, comme ici, de la révélation) — qui demande une maîtrise parfaite et une pointe d'audace. Kilwardby n'eut ni cette maîtrise ni cette audace. De l'appareil aristotélicien dont il était armé, il ne sut pas tirer parti ; il crut nécessaire, pour sauver la transcendance de la foi, d'écarter cet appareil, dont l'intervention formelle impliquait, en sous-ordre et au service même de la foi, une certaine autonomie du labeur et de la méthode rationnelles. La théorie de la « subalternation » (cf. S. Thomas, I, q. 1, a. 2) n'était pas encore formée [1], qui permettra d'accepter et de définir le rôle de la philosophie : jusqu'ici elle reste, au sens le plus modeste, une *ancilla* [2].

II. LES MAITRES DE PARIS. DE GUILLAUME D'AUXERRE A S. THOMAS.

S'il fallait à tout prix trouver chez Fishacre l'esquisse d'une distinction qui fasse apparaître l'objet équivoque de la *sacra doctrina*, et qui prélude ainsi à la distinction des objets formels différents de la foi et de la science théologique, on la trouverait lorsque Fishacre parlant de l'œuvre qu'il entreprend, la caractérise ainsi : *questiones difficiles circa articulos fidei discutiende* (Fol. 3[a] : De divisione sacre doctrine).

Mais cette formule est ici toute occasionnelle et de nulle efficacité : il faut qu'elle aboutisse à une distinction formelle entre *articuli fidei* et *questiones ex principiis fidei*, telle que saint Thomas en donne

1. Car l'allusion qu'y fait K. (qu. 14 : « Non est hic continentia subalterna communis... ») a un tout autre objet.

2. Rappelons les textes, ci-dessus cités (p. 40-41), de Fishacre. — Une pareille tâche requérait d'ailleurs une distinction entre philosophie et théologie, laquelle ne pouvait guère s'expliciter et se formuler en des esprits augustiniens. Cf. E. GILSON, *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921 ; ch. 2 : *La servante de la théologie*, pp. 45-50.



une première ébauche dans le Prologue de ses Sentences (*Prol.*, a. 5, ad 4, et a. 3, sol. 2, ad 2). C'est ce travail que nous allons suivre maintenant parmi les théologiens parisiens, chez qui la doctrine va rapidement s'éclairer, et la théologie discerner, qualifier, définir ses fonctions propres, spécifiques.

Le développement s'engage chez eux dans une voie originale, et — les résultats le montrent bientôt — heureuse. Il s'opère autour d'un texte scripturaire, d'un terme plutôt, qui, un peu forcé d'ailleurs sur son sens originel, invite directement à déterminer le rôle de la raison dans le domaine de la foi : *Fides est argumentum [rerum] non apparentium* (Heb., XI, 1). Fides est *argumentum* : donnez à ce lemme toute sa valeur technique, et vous verrez de suite se poser la question : Comment la foi argumente-t-elle ? Comment suscite-t-elle une élaboration dialectique qui puisse porter le nom et avoir le contenu de l'*argumentum* d'Aristote ? Autrement dit, comment la science de la foi, la « doctrina sacra », peut-elle être *argumentativa* ?

Sans amasser inutilement des textes, citons les propos, passablement troubles, mais, pour notre cas, très significatifs, de ROLAND DE CRÉMONE, le premier sententiaire dominicain, qui enseignait à Paris en 1229-1230.

Il se pose cette question (*Summa*, Prol., qu. 2) : La doctrine sacrée est-elle une science ? Si telle elle est, elle doit avoir un « sujet », selon les lois reçues chez les logiciens (*in alia facultate*, sc. artium, dit R.), et aussi dès lors tout le mécanisme de la démonstration. Mais alors où seront ses principes ? On répond : ce seront les articles de foi. Oui, mais la Glose ne semble pas permettre qu'on interprète en ce sens le « *Fides est argumentum* » de saint Paul [1].

De cette position du problème, dont le libellé est assez laborieux, retenons ce point : les articles de foi, au cas où la doctrine sacrée serait à traiter comme une science, y feraient la fonction que remplissent dans la science les principes premiers : crus, de par la parole de Dieu, ils seraient à leur manière des *per se nota*, où se suspendrait

1. « Si [sacra doctrina] habeat subjectum, et habet ea que probat de illo subjecto, et ea per que probat. Que probat sunt predicata, sed que sunt probantia ita quod non probata ? Omnia enim videntur per se nota que scripta sunt in biblia, quia per Spiritum sanctum probata : Deo enim debemus credere per seipsum, cum sit ipse prima veritas.

Forte dici potest quod articuli fidei sunt principia probantia et non probata, et ita sunt principia prima. Nec hoc stare potest, quia Apostolus dicit, ad Hebr. cap. 11 : Fides est substantia rerum et argumentum non apparentium ; et dicit ibi glossa quod : fides argumentum et non conclusio. Unde ipsa glossa dicit : argumentum, i. e. probatio et ostensio. Ergo articuli sunt probati. Ergo sunt conclusiones ; non ergo sunt principia prima ». (Ms. Paris, Mazar. 795, fol. 1b).

l'argumentation en vue des conclusions. C'est ainsi qu'une science pourrait se subsumer à la foi.

La réponse de Roland s'oriente bien dans ce sens, si sommairement que ce soit : « ...Haec autem non est ars proprie vel scientia, secundum quod philosophi loquuntur de arte et scientia, sed quiddam nobilius, scil. sapientia ; *sed alie conclusiones exeunt ab articulis per modum scientie vel artis*... Qui enim probat conclusionem, quodam modo debellat questionem ; fides autem probat, ut jam dictum est, quare propugnat fides questiones theologie... Quomodo autem fides sit argumentum, in suo loco latius explicatur ». Le traité de la foi n'existant pas dans la Somme de Roland en son état actuel, ce texte reste sans explication ; mais, tel quel, il laisse entendre suffisamment la fonction rationnelle de la foi, et amorce la science théologique : « Conclusiones exeunt ab articulis per modum scientie ».

Ce mince filet de lumière va nous introduire à une lecture profitable des autres maîtres parisiens, en particulier de Guillaume d'Auxerre (antérieur du reste à Roland), qui semble le premier avoir donné la clef du problème, je veux dire le principe adéquat de solution.

Guillaume d'Auxerre place en tête de sa Somme le texte de saint Paul : Fides est argumentum non apparentium, et, sur lui, engage la question : *Propter quid ad probationem fidei adducantur rationes naturales* [1]. Notez de suite la formule, qui laisse prévoir l'imperfection de la réponse : les *rationes naturales* sont envisagées dans l'ordre de la *probatio fidei*, et non pas comme facteur de déduction à partir de la foi, ce qui serait proprement fonction théologique. Voici en effet le développement où, éliminant évidemment toute démonstration de la foi, il définit le rôle de la raison, le champ de travail où elle aura droit d'agir au service de l'objet de foi (*articuli fidei*), excitée par cette foi elle-même.

Magistri, imo etiam sancti patres perverse videntur agere, cum rationibus humanis nituntur probare fidem vel articulos fidei, cum fides secundum Apostolum sit tanquam probans non probatum, argumentum non conclusio.

...Solutio. Triplici ratione ostenditur fides. Prima est quia rationes naturales in fidelibus augmentant fidem et confirmant. Sicut enim propter bona temporalia non est diligendus Deus finaliter, tamen ipsa beneficia augmentant caritatem et confirmant illam in habente caritatem, sunt enim cause motive et provocative dilectionis Dei, eodem modo rationes naturales in habentibus fidem augmentant et confir-

1 Nous citerons d'après l'édition de Paris, Pigouchet, 1500. *Pref.*, f. 2.



mant illam. Secunda ratio est defensio fidei contra hereticos. Tertia est promotio simplicium ad veram fidem ; sicut enim propter bona temporalia promoventur simplices ad veram Dei dilectionem, ita per naturales rationes promoventur quandoque simplices ad veram fidem... Cum autem habet quis veram fidem, et rationes quibus ostendi possit fides, mens non innititur prime veritati propter illas rationes, sed acquiescit potius illis rationibus quia consentiunt prime veritati et ei attestantur [1].

Pour conclure, Guillaume cite un mot, fameux de son temps, et à la vérité de facture très heureuse, qui nous permet de remonter de quelque trente ans en arrière dans la genèse de la notion de théologie, et même de la distinction de la philosophie et de la foi : « Propter hoc bene dictum est a quodam, quoniam apud Aristotelem argumentum est ratio rei dubie faciens fidem; apud Christum autem argumentum est fides faciens rationem ». C'est une parole de Simon de Tournai (vers 1190) [2], théologien assez hardi à en juger sur sa réputation, qui dans le cas ébaucha avec lucidité la distinction du naturel et du surnaturel.

Confirmer la foi, défendre la foi, provoquer la foi : ces fonctions de la *fides-argumentum* constituent certes un domaine étendu pour

---

1. Loc. cit., f. 2ª. — Cf., plus sommairement, PRAEPOSITINUS : « Scientia, de qua hic agitur, in tribus consistit : in fidei defensione contra impios et pro piis et in temporalium idonea administratione et in bona conversatione inter pravos. Primam habent pauci, secundam plures, tertiam plurimi » (*Summa*, III ; ms. Todi 71, f. 117 ᵇ. Cité dans l'édition de la Somme de Alexandre de Halès, Quaracchi, 1924, p. 34, n. 5).

2. Voici le texte même de Simon, plus explicite encore, tiré de son *Expos. in Symb. Quicumque* : « Doctrina Aristotelis est de his de quibus ratio facit fidem, sed Christi doctrina de his quorum fides facit rationem. Hanc autem distinctionem doctrinarum christiane et aristotelice, naturalis philosophie et theologie, plerique non attendentes, in varios errores lapsi sunt, indifferenter in omni facultate ex ratione previa fidem querentes, et sic quod proprium est naturali facultati et doctrine aristotelice, theologie etiam christiane communicantes ». (Ms. Paris, Nat., lat. 14886, f. 73ª).

Le texte édité dans la *Bibl. Cassin.*, *Florilegium*, IV, p. 322, d'après un ms. du Mont Cassin, porte cette formule déjà stylisée : « Apud Aristotelem argumentum est ratio faciens fidem ; sed apud Christum argumentum est fides faciens rationem ».

L'intérêt de cet énoncé doctrinal de Simon est manifesté par son succès même. Après Guillaume d'Auxerre, PHILIPPE LE CHANCELIER le reprendra, dans sa Somme en tête de son traité *De fide*, où il étudie longuement la définition : Fides est argumentum. « Item argumentum dicitur in logicis ratio rei dubie faciens fidem, et fides ita accipitur pro effectu convictionis, quasi effectus argumenti ; sed in theologicis non accipitur pro effectu convictionis, sed pro principio convictionis. Illa fides sic et hoc facit ». (Ms. Paris, Nat. lat. 15749, f. 78ª). Plus tard, ALEXANDRE DE HALÈS, *Sum. theol.*, tr. introd., q. 2, c. 4, ad 2 (Éd. Quaracchi, I, 35) ; ALBERT LE GR., *Sum. theol.*, Pars I, tr. 3, qu. 15, m. 3, a. 1, sol. 1, ad 5 (Éd. Borgnet, 31, 107), où le texte est déformé et attribué à saint Augustin.

l'activité rationnelle : saint Thomas, dans les Sentences (*I Sent.* Prol., a. 5 : «...ad destructionem errorum... ») mettra encore cette tâche au premier plan. Mais en fait, ce n'est pas là encore labeur spécifiquement théologique, comme nous le verrons plus loin, et Guillaume d'Auxerre n'a encore fait jusqu'ici que préciser sans les dépasser les positions reçues.

Là où Guillaume a fait vraiment avancer la question, c'est lorsque, dans une comparaison féconde, inspirée de la théorie aristotélicienne de la science, il a défini le rôle des *articuli fidei* par celui des *principia* dans la science.

La pointe de la comparaison porte chez lui, il est vrai, non sur le rôle des principes premiers dans une méthode déductive, mais sur le caractère de connaissance immédiate et immédiatement évidente qu'ont ces principes. Ainsi les articles de foi provoquent l'adhésion non au terme et par l'effet d'un raisonnement, mais de soi, directement, au titre de paroles de Dieu, car la foi — c'est la formule même de sa définition par G. — s'appuie sur la Vérité première « propter se et super omnia ».

Quarto modo dicitur fides *argumentum non apparentium* propter articulos fidei qui sunt principia fidei per se nota. Unde fides sive fidelis respuit eorum probationem ; fides enim quia soli [prime] veritati innititur, in ipsis articulis invenit causam quare credat eis, sc. Deus, sicut in alia facultate, intellectus in hoc principio : Omne totum est majus sua parte, causam invenit per quam cognoscit illud ; quoniam si in theologia non essent principia non esset ars vel scientia. Habet ergo principia scilicet articulos, qui tamen solis fidelibus sunt principia, quibus fidelibus sunt per se nota, non extrinsecus aliqua probatione indigentia [1].

Ce commentaire de la *fides-argumentum* est d'autant plus significatif qu'il est expressément différencié du simple *intellectus fidei* que l'on mettait jusqu'ici en avant. Guillaume connaît cet *intellectus fidei*, enrichissement intrinsèque de la foi en sa lumière proprement surnaturelle (il le décrit au paragraphe précédent [2]) ; mais il en

1. *Summa aurea*, lib. III, tr. 3. c. 1, qu. 1 (Ed. Pigouchet, f. 131d).

Cf. ibid., tr. 8, cap. de sapientia, qu. 1 (f. 189) : « Fides enim innititur prime veritati super omnia et propter se ; nnde cognitio Dei que est fides est quasi cognitio principiorum ; sicut enim in hoc principio : omne totum est majus sua parte, invenitur causa sue cognitionis nec alia causa queritur, ita anima fidelis in ipsa veritate que creditur invenit causam fidei, nec aliam causam querit ». Et lib. IV, tr. de baptismo, cap. de baptismo parvulorum, qu. 1 (f. 254e) : « *Sicut alie scientie habent sua principia et conclusiones suas, ita e*[illegible] ; sed principia theologie sunt articuli fidei ; fides enim articulus [illegible] conclusio ».

2. Fol. 131b : « Tertio eni[illegible] fid[e]s argumentum per

distingue complètement la fonction objective de l'article de foi, qu'éclaire à point la théorie des principes premiers.

On observera que cette idée si intéressante est tirée du traité de la foi (livre III de la Somme), à l'intérieur duquel elle a une grande portée ; elle était restée et reste hors de la perspective dans laquelle Guillaume avait, dans le Prologue, étudié les fonctions rationnelles de la foi. C'est le propre des idées profondes d'avoir une fécondité plus étendue que ne le pressent celui même qui les propose : Guillaume avait illustré la surnaturalité de la foi par sa comparaison des articles de foi et des principes immédiats de la science ; on va étendre cette comparaison à la structure de la doctrine sacrée, et expliquer par elle la fonction des *articuli fidei*. Un mot d'ailleurs de Guillaume y invitait : « ...Quoniam si in theologia non essent principia, non esset ars vel scientia ».

Avant de voir le rayonnement de cette trouvaille capitale de Guillaume d'Auxerre, signalons brièvement l'état de la question chez Alexandre de Halès († 1245) et dans le Commentaire des Sentences d'Albert le Grand (*I Sent*,. vers 1245) [1].

Alexandre de Halès a connu et explicitement utilisé Guillaume, et il lui emprunte, presque à la lettre, le long développement que nous avons cité sur les « rationes in fide ». Cf. *Summa*, Tract. introd., qu. 2, m. 3, c. 4 : De probatione credendorum per rationem (Ed.

similitudinem, quoniam sicut per argumentum venitur ad conclusionis noticiam, ita per fidem magis et magis illuminantem intellectum venitur paulatim in perfectam notitiam etiam bonorum non apparentium, quod soli fidei congruit... »

1. Peu d'observations seraient à faire, semble-t-il, sur Philippe le Chancelier, malgré la valeur de sa *Summa* (vers 1230). Dans son Prologue, je note seulement ces lignes sur les *questiones* : « ...Sicut argentum in materiis ex venis occultis tanquam ex suis principiis eruitur, ita intelligentia questionum ex communitate principiorum tanquam ex occultis venis extrahitur, quibus ignoratis cetera caligine involvuntur » (Ms. Paris, Nat. lat. 15749, f. 1[a]).

Dans son traité de la foi, il reprend le thème de l'*argumentum* traité par son contemporain Guillaume. Son développement, pris davantage du côté du sujet croyant, ne manque pas d'une notable originalité psychologique ; mais il demeure orienté dans le sens de la « probatio fidei », non dans le sens d'une science théologique déductive. Voici quelque échantillon. « Quid ergo est illud quod fides habet facere hujusmodi certitudinem [à la manière d'un argument] ? Respondetur. Quedam faciunt certitudinem ex luce sua, que tam manifesta est quod velit nolit assentit mens, ut in universalibus : Omne totum est majus sua parte. Sic non de fide, cum lux ejus sit in enigmate... Si nunquam illuminetur quis a Deo per fidem de articulo, ut est : Filium Dei incarnatum esse, dubitare potest, et potest persuaderi per exempla vel rationes, licet non ita evidenter. Sed si prima veritas inspiraverit, ita rectificat et informat quod, sicut quis velit nolit consentit huic : Omne totum est majus sua parte, et hoc propter suam lucem et evidentiam, ita velit nolit, si habet fidem habitum, artatur ad consentiendum et ita sentiendum... » Ibid., f. 78[d]).

Quaracchi, 1924, p 34). Dans le sens où nous l'avons dit, ce n'est point là encore fonction de spéculation théologique.

Une question où, par contre, le maître franciscain marque un progrès personnel (pour autant que le problème littéraire de la composition de la Somme permet d'en juger), c'est celle où, décrivant la méthode (*modus*) de la « doctrine sacrée », il mène à terme cette conception selon laquelle la théologie ne serait en somme qu'une grammaire et une rhétorique sacrée, manière de glose systématique du texte biblique où seraient analysés dans leur forme et leur contenu les enseignements et les procédés des écrivains inspirés : préceptes, exemples, discours, paraboles, allégories, etc.[1] C'est la conception que nous avons vu reprise sans variante, vingt ans plus tard, par Kilwardby, et qui a quelque diffusion à cette époque, comme en témoigne la *Summa* du cistercien Guy de l'Aumône[2] : la théologie ne s'organise pas selon la méthode rationnelle de la science ; discipline pieuse et sagesse affective, elle prend le ton de précepte, de l'exhortation, de la prière.

Quant au vrai problème, *Utrum theologia sit scientia*, Alexandre n'a pas vu ni exploité toutes les virtualités de l'équation posée par Guillaume d'Auxerre, *articuli fidei = principia scientiae*, et il passe à côté de la question sans l'aborder, lorsque dans le tout premier article de la Somme[3], grâce à la théorie de la *sapientia*, il

1. « Alius est modus scientiae, qui est secundum comprehensionem veritatis per humanam rationem ; alius est modus scientiae secundum affectum pietatis per divinam traditionem. Primus modus definitivus debet esse, divisivus, collectivus ; et talis modus debet esse in humanis scientiis, quia apprehensio veritatis secundum humanam rationem explicatur per divisiones, definitiones et ratiocinationes. Secundus modus debet esse praeceptivus, exemplificativus, exhortativus, revelativus, orativus, quia ii modi competunt affectui pietatis ; et hic modus est in sacra Scriptura... Praeterea, modus praeceptivus est in Lege et Evangelio, exemplificativus in historiographis, exhortativus in libris Salomonis et Epistolis, revelativus in Prophetis, orativus in Psalmis » (Tract. introd., c. 4, a. 1, ad 2 ; ed. Quaracchi, p. 8).

2. « Sed divina scientia non solum illuminat intellectum ad cognitionem veritatis, sed etiam inflammat affectum ad amorem pietatis secundum divinam traditionem. Ideo modus ejus multum differt ab aliis scientiis. Modus enim humane scientie diffinitivus est, divisivus, collativus, quia apprehensio veritatis secundum humanam rationem explicatur per diffinitiones, divisiones, ratiocinationes. Sed modus scientie pietatis per divinam traditionem est preceptivus, exemplificativus, exhortativus, orativus, preceptivus in lege et evangeliis, exemplificativus in historiis, exhortativus in libris Salomonis... » (Ms. Paris, Nat., lat. 14891, f. 176 [ab]). On voit que Guy ne fait que résumer Alexandre. Cf. P. MINGES, *De relatione inter prooemium Summae Alexandri Halensis et procemium Summae Guidonis Abbatis*, dans *Arch. Franc. Hist.*, VI (1913), pp. 13-22, 433-438.

3. Tract. introd., qu. 1, c. 1 : « Utrum doctrina theologiae sit scientia ». Il répond : « ...Theologia igitur, quae perficit animam secundum affectionem, movendo ad bonum per principia timoris et amoris, proprie et principaliter est sapientia ».



esquive — et repousse — l'application du concept de science à la doctrine sacrée.

ALBERT LE GRAND, qui plus tard, dans sa *Summa theologiae* (après 1270), reprendra l'exposé de Guillaume d'Auxerre sur les *probationes fidei* [1], ne propose rien de notable dans le prologue de son Commentaire des Sentences, où pourtant il emploie le terme de *scientia* beaucoup plus couramment que ses prédécesseurs. A l'article 5 toutefois, il reprend le terme *sacra scriptura*, ce qui frappe d'autant plus que dans les premiers articles il disait presque toujours *theologia*, *scientia theologiae* [2]. La chose est digne d'observation, car cette instabilité de terminologie — que nous aurions pu déjà relever chez d'autres, mais qui est plus choquante ici —révèle l'équivoque persistante de la « doctrine sacrée ». Issue de l'Écriture, et déjà en œuvre de science, la théologie (ou mieux : le théologien) ne sait pas encore dégager et énoncer sa méthode : elle s'en tient encore au vieux cliché des *modi exponendi*, qui n est qu'une théorie des sens bibliques. Ainsi Albert nous explique-t-il ingénieusement le but et les instruments de cette herméneutique sacrée, qui n'a rien à voir avec ce que nous appelons aujourd'hui théologie [3]. Tout au plus, en fin d'article, introduit-il l'*argumentatio*, reconnaissant qu'elle est « modus scientiae istius libri, alii autem modi [histoiralis, allegoricus, etc.] sunt observati in Biblia ». C'est bien sommaire, et la distinction reste toute matérielle, donc occasionnelle et sans profit réel.

Si saint BONAVENTURE n'a pas non plus repris le thème *articuli-principia*, il a du moins, par d'heureuses précisions, poussé la distinction entre Écriture et théologie aussi loin qu'on le pouvait faire en dehors d'une application expresse de la théorie aristotélicienne de la science.

Lui non plus, tout en employant fréquemment en son sens commun le terme de *scientia*, ne se pose pas formellement la question : Utrum theologia sit scientia, mais bien celle-ci : Qui modus proce-

1. *Sum. theol.*, Pars I, tr. 3, qu. 15, m. 3, a. 2 (Ed. Borgnet, 31, 109) : « Ulterius quaeritur si cognitio naturalis aliquid valet ad fidem ?... Ad id quod ulterius quaeritur, satis bene responderunt antiqui, Praepositinus et Gulielmus Altisiodorensis. Tres enim rationes assignaverunt propter quas bonum est quaerere rationes credendorum... »

2. « Presque toujours », car l'incohérence apparaît parfois ; ainsi à l'article 2 : « Sed objicitur de hoc quod dicit *sacram scripturam* esse circa res et signa. Et quaeruntur quatuor, quorum primum est : quid sit *theologiae* subjectum ? »

3. *In I Sent.*, d. 1, a. 5 (Ed. Borgnet, 25, 19) : « ...Quoad exhortationem [haec scientia] habet quadruplicem expositionem, scilicet historialem, allegoricam, moralem, et anagogiam... Quoad exponentem sic : primo occurrit sensus ostendens historiam, et ideo historicus sensus est in intellectu secundum quod reflectitur ad sensum... »

dendi sit in his libris Sententiarum ? (Prooemium, Q. 2). Réduisant ce qu'il y avait de partiellement incohérent chez son maître Alexandre, qui refusait d'une part un *modus artificialis* et accordait d'autre part une certaine *probatio credendorum per rationem*, Bonaventure intègre à la question de méthode le triple labeur rationnel de défense, d'excitation et de délectation de la foi que Guillaume d'Auxerre avait le premier décrit. Il admet ainsi, et à ces trois titres, à l'inverse de son maître, le *modus ratiocinativus sive inquisitivus* dans la doctrine sacrée [1]

Ce renoncement aux procédés littéraires de l'exposition scripturaire (il n'en est plus question maintenant) lui imposait de fixer le rapport de dépendance qui existerait alors entre la *sacra scriptura* et la recherche théologique, désormais explicitement distinguées dans leur méthode. Ce rapport, Bonaventure le définit par un mot destiné à revêtir bientôt une valeur technique précise, *subalternatio*, mais qui chez lui n'a point encore le sens formel qui engagerait une théorie de la science et des rapports entre sciences : la raison théologique est « subalternée » à l'Écriture, parce qu'elle s'y suspend comme à sa matière et à sa règle. Il s'agit de subordination au sens commun du mot, non de cet agencement technique en vertu duquel une science reçoit d'une autre les « principes » de son raisonnement. C'est à saint Thomas qu'est réservé, grâce à l'équation *articuli-principia*, inopérante chez Bonaventure, de formuler la théorie lumineuse de la subalternation de la théologie à la science de Dieu [2].

Toujours est-il que, à cette occasion, Bonaventure définit adroitement l'objet si différent des deux disciplines : l'Écriture a pour objet le croyable, *credibile*, comme tel, tandis que la théologie du livre des Sentences a pour objet l'intelligibilité de ce croyable, *credibile ut factum intelligibile*, en tant que l'élaboration spéculative distend (si j'ose traduire ainsi) ce *credibile* pour tirer de lui et hors de lui des conclusions rationnelles. Citons ce texte (Procem., qu. 2, ad 4) : il est remarquable.

« Non quaelibet determinatio trahens in partem facit subalternationem scientiae, sed determinatio quodam modo *distrahens*. Nam scientia de linea recta non dicitur subalternari geometriae, sed scientia de linea visuali, quoniam haec determinatio quodam modo trahit ad alia prin-

---

1. *In Sent.*, Procem., q. 2 : « Modus inquisitivus valet primo ad confundendum adversarios... Secundo ad fovendum infirmos... Tertio ad delectandum perfectos... »

2. *In Sent.*, Procem., q. 2, ad 4 : « Quod objicitur quod iste modus [inquisitivus] non competit sacrae Scripturae, dicendum ad hoc, quod liber iste ad sacram Scripturam reducitur per modum cujusdam subalternationis, non partis principalis ; similiter et libri doctorum, qui sunt ad fidei defensionem ».



cipia. Quoniam igitur sacra Scriptura est de credibili ut credibili, hic [ce livre de spéculation théologique] est de credibili ut de facto intelligibili, et haec determinatio *distrahit* — « nam quod credimus debemus auctoritati, et quod intelligimus, rationi » —, hinc est quod, sicut alius modus certitudinis est in scientia superiori et inferiori, ita alius modus certitudinis est in sacra Scriptura et alius in hoc libro, et ideo alius modus procedendi. Et sicut scientia subalternata, ubi deficit, redit ad certitudinem scientiae subalternantis, quae major est, sic etiam cum Magistro deficit certitudo rationis, recurrit ad auctoritatis certitudinem sacrae Scripturae, quae excedit omnem certitudinem rationis ».]

Notez comment cette *determinatio distrahens* de l'objet de foi, devenant objet de science théologique, appelle et crée une méthode différente et de celle du croyant adhérant à la Vérité première dans la simplicité de sa foi, et de celle de l'exégète glosant son texte scripturaire : « ...Et ideo alius modus procedendi » [1].

C'est là un progrès net sur Alexandre de Halès. On observera toutefois qu'il est pour ainsi dire acquis sous l'évidence des faits, et non établi en principe et dans sa cause : les spéculations des « libri doctorum », la défense de la foi en particulier, s'organisent sur un autre mode que les expositions de la *sacra pagina* ; mais la raison de ce fait, et surtout l'extension de ce travail rationnel, dans le développement quasi indéfini des virtualités du révélé à partir des articles de foi, — ce qui est à proprement parler la question théologique, — ne sont pas envisagées.

Il ne faudrait certes pas, en constatant le lent progrès de la méthodologie théologique, exagérer l'indétermination qui persistait ainsi, tant du côté de l'objet que du côté du sujet, entre deux disciplines étroitement connexes, qui doivent se diversifier à mesure même de leur développement. Mais le fait est que nos docteurs n'y voyaient guère que l'épanouissement de la foi en *intellectus fidei* et ne songeaient pas, en une réflexion explicite sur cette élaboration, à y introduire intégralement et par principe la formule et les méthodes de la « science » aristotélicienne. Il y avait là une réserve spontanée, comme une timidité, en face de la vérité révélée et de la réalité

1. Cf. cet autre texte, qui insiste sur ce point, et montre qu'il s'agit bien là d'une pensée fondamentale de saint Bonaventure : « Alio modo est credibile objectum virtutis, alio modo scientiae. Credibile enim, secundum quod habet in se rationem *primae veritatis*, cui fides assentit propter se et super omnia, pertinet ad habitum fidei ; secundum quod super rationem veritatis addit rationem *auctoritatis*, pertinet ad doctrinam sacrae scripturae... ; sed secundum quod supra rationem veritatis et auctoritatis addit rationem *probabilitatis*, pertinet ad considerationem praesentis libri, in quo ponuntur rationes probantes fidem nostram. Et sic patet quomodo differenter est fides de credibili, et libri de canone sacrae Scripturae, et praesens scriptura [disons : ce traité de théologie] » (Ibid., qu. 1, ad 5).

divine : tout en étant entraînés à une hardie investigation spéculative de cet objet surnaturel, ils s'en tenaient, dans leurs principes, à la pure adoration de la foi, hors des prouesses de l'argumentation dialectique.

Indice révélateur de cette pudeur intellectuelle dans ces esprits tout pénétrés de saint Augustin, ils ont recours, pour qualifier et définir leur amoureuse recherche, au concept augustinien de *sapientia*, qui, à leurs yeux, se chargeait d'affectivité et de dévotion, en même temps qu'il éliminait la dialectique intempérante et le goût terrestre qui sont l'apanage de la *scientia*. Tous, sous une forme ou sous une autre, mais très spécialement Kilwardby [1], font appel à cette *sapida scientia*, qui, pensent-ils, peut seule concilier, en sa dignité supérieure, l'adhésion obscure et gratuite du croyant avec l'appétit inné de l'intelligence, parce qu'elle écarte les exigences, ici inconvenantes, de la pure science et de sa technique rationnelle. Dans cette terminologie, on le voit, *sapientia* et *scientia* sont parfaitement hétérogènes, et l'aveu est précieux de Kilwardby qui reconnaît cette équivocité entre les catégories d'Augustin et les catégories d'Aristote.

En cet état du développement du problème, et devant cet esprit, quelle va être la réaction personnelle de Frère Thomas d'Aquin, jeune bachelier sententiaire, inaugurant son Commentaire du Lombard en 1254 ?

III. SAINT THOMAS D'AQUIN.

Le premier à Paris, comme Kilwardby à Oxford, Thomas pose formellement [2] la question : *Utrum sacra doctrina sit scientia* (Prol., a. 3, qu. 2).

C'est bien en effet le sens formel et aristotélicien du mot qui est en jeu. Voyez les objections, c'est-à-dire les difficultés, évidentes et graves, qui écartent, et ont écarté jusqu'ici, l'assimilation. La « science », pour Aristote dans ses Postérieurs Analytiques, se caractérise : objectivement par un raisonnement qui se développe à partir de principes évidents, puis, dans le sujet, par l'acquisition d'un

1. « Communis habitus totius theologie potest dici scientia, potest etiam dici sapientia ; tamen potissime dicitur sapientia, que a sapiendo dicitur, quia quicquid est in ea de scientia proprie dicta ordinatur ad sapientiam proprie dictam, et omnia propter saporem caritatis habendum traduntur » (Qu. 13, f. 4[e]).

2. Nous avons vu que Alexandre de Halès, tout en la formulant, esquivait la question. Il n'en voyait d'ailleurs pas les difficultés d'ordre aristotélicien (cf. note suivante), tandis que Kilwardby les discerne explicitement (Prol., qu. 12, cité p. 45).



habitus dont les conclusions du raisonnement sont la matière. Or à ces deux points de vue, la *doctrina sacra* est soustraite aux conditions de la science : elle procède d'articles de foi de soi et nécessairement inévidents, et, dans le sujet, loin d'être un habitus acquis, elle s'appuie toute entière sur la lumière infuse de la foi [1]. Ajoutez que la science a pour objet l'universel, ce qui ne convient pas à la doctrine sacrée.

C'est pour résoudre ces difficultés, inhérentes à l'application expresse du concept de science [2], que saint Thomas fait intervenir ici la fameuse analogie de Guillaume d'Auxerre : les articles de foi sont dans la doctrine sacrée ce que les principes sont dans la science. On voit dès lors le déplacement opéré : les *articuli fidei* (et la *pagina sacra* qui les propose) ne sont pas la matière, l'objet propre, de la doctrine sacrée, comme l'admettaient implicitement les docteurs antérieurs ; ils sont les principes à partir desquels vont se développer les raisonnements et se déduire les conclusions. Le point d'application du procédé scientifique est déplacé ; la « science » théologique aura ses exigences satisfaites sans que la raison empiète sur le domaine réservé de la foi : sa fonction propre sera de développer les virtualités du révélé, de prolonger la lumière de la révélation vers la solution de questions que la révélation ne résout pas de soi (les *revelabilia*, dira plus tard saint Thomas, *Iª Pars*, q. 1, a. 3).

L'utilisation de vérités rationnelles et le procédé logique de déduction seront le moyen et l'instrument de cette fonction génératrice, en même temps qu'ils constituent l'appareil scientifique défini par Aristote.

La fonction défensive de la théologie (cf. Guillaume d'Auxerre et ses imitateurs) persiste d'ailleurs, mais passe désormais au second plan ; elle n'est pas son œuvre par excellence et ne lui convient pas en propre, mais, comme saint Thomas le dira [3], en tant que méta-

1. « Omnis scientia procedit ex principiis per se notis, quae cuilibet sunt manifesta. Haec autem scientia procedit ex credibilibus, quae non ab omnibus conceduntur. Ergo non est scientia » (Prol., a. 2, obj. 2).

« Praeterea in omni scientia acquiritur aliquis habitus per rationes inductas. Sed in hac doctrina non acquiritur aliquis habitus, quia fides, cui tota doctrina haec innititur, non est habitus acquisitus, sed infusus. Ergo non est scientia » (Ibid., obj. 3).

2. Évidemment, il ne faut pas se laisser prendre au *Sed contra* augustinien qui vient s'opposer aux objections aristotéliciennes : « Secundum Augustinum, theologia est *scientia* de rebus quae ad salutem hominis pertinent ». Le mot *scientia* d'Augustin est pris au sens vulgaire de connaissance, sans plus.

3. Dans la Somme, Iª q. 1, a. 8 : « Sacra doctrina, cum non habeat superiorem, disputat contra negantem sua principia... » ; car, dans les Sentences, cette fonction défensive est encore mise sur le même plan que les questions théologiques par excel-

physique surnaturelle, puisque, science suprême, la métaphysique doit disputer « contra negantem sua principia »[1].

Voici les textes :

Ad id quod ulterius quaeritur, dicendum quod ista doctrina scientia est... Ista doctrina habet pro principiis primis articulos fidei, qui per lumen fidei infusum per se noti sunt habenti fidem, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis... Et ex istis principiis, non respuens communia principia, procedit ista scientia. Nec habet viam ad ea probanda, sed solum ad defendendum a contradicentibus, sicut nec aliquis artifex potest probare sua principia. (*I Sent*, Prol., a. 3, sol. 2, ad 2).

Ad aliud dicendum quod, sicut habitus principiorum primorum non acquiritur per alias scientias, sed habetur a natura, sed habitus conclusionum a primis principiis deductarum, ita etiam in hac doctrina non acquiritur habitus fidei, qui est quasi habitus principiorum, sed acquiritur habitus eorum quae ex eis deducuntur et quae ad eorum defensionem valent (Ibid., ad 3. Cf. a. 5, ad 4).

La transposition est donc réussie ; l'assimilation est légitime de la doctrine sacrée à la « science », et une commune méthode (*modus artificialis*) les vient servir.

Notons cependant que cette transposition est loin d'opérer déjà tous ses effets. Une lacune en témoigne. L'objection en effet tirée de l'évidence des principes premiers dans la science, évidence qui manque aux articles de foi, est résolue par une comparaison, qui n'est pas vraiment une raison. L'article de foi, dit-on, est *per se notum* dans la lumière infuse de foi, comme les principes premiers dans la lumière de l'intellect agent : «...Per se noti sunt habenti fidem, sicut et principia naturaliter nobis insita per lumen intellectus agentis » : la comparaison reste un peu courte et ne dénoue pas la difficulté ; car l'article de foi précisément n'a pas l'évidence des

---

lence : « ...Ad defensionem fidei et inventionem veritatis in quaestionibus ex principiis fidei, oportet argumentis uti » (*I Sent.*, Prol., a. 5, ad 4).

1. La fonction « ostensive » (le mot *ostendere fidem*, pour définir le travail de la doctrine sacrée, se trouve fréquemment chez tel ou tel prédécesseur de saint Thomas) n'est même pas non plus œuvre théologique par excellence, — bien qu'elle provoque vraiment des « questions » théologiques, puisqu'il s'agit de dégager des vérités implicitement révélées et qu'une explication est requise pour fixer la foi sur un contenu explicite. Mais, comme Cano le mettra en lumière, et récemment le P. Gardeil, « les questions théologiques par excellence sont celles où le *dictum* qui fait le sujet de la question n'est pas formellement dans le dépôt de la révélation ; lorsqu'il est nécessaire de recourir pour l'en dégager, non plus à une explication, mais à un *raisonnement formel*, c'est-à-dire dans lequel la conclusion sort des prémisses, non par désenveloppement de l'implicite, mais par une véritable transition de la cause à l'effet » (A. GARDEIL, *La notion du Lieu théologique*, dans *Rev. des sc. phil. et théol.*, II (1908), p. 251, note).



principes requise au départ de la science. Saint Thomas n'a pas encore eu la pensée d'utiliser, dans la doctrine aristotélicienne de la science, la théorie de la subordination, qui elle rendra raison du cas.

Autre déficience dans cette transposition, lorsque saint Thomas en vient à la question classique : *Utrum modus procedendi sit artificialis* (Ibid., a. 5). L'exposé de la méthode scientifique d'après les Postérieurs Analytiques eût été la réponse adéquate. Et cette réponse est en effet donnée, mais d'un mot, dans l'ad 4 : « Ad inventionem veritatis in quaestionibus *ex* principiis fidei, oportet argumentis uti ». Dans le corps de l'article, au contraire, saint Thomas, longuement, reprend la vieille réponse des procédés littéraires de la Bible : *modus narrativus, metaphoricus, orativus, revelativus, comminatorius, promissivus*, etc., qui n'ont rien à voir avec la science théologique, mais seulement ont place dans l'analyse et l'interprétation de la *pagina sacra*. Le *modus argumentativus* vient seulement en fin de série, soit pour la défense de la foi, soit (et nous rejoignons l'ad 4, déjà cité) pour les « quaestiones » que soulève la révélation [1].

La preuve de cet attardement à l'ancienne conception équivoque de la *doctrina sacra* apparaît enfin en ceci que, dans la deuxième partie de l'article, saint Thomas expose la théorie des quatre sens scripturaires (historique, moral, allégorique, anagogique), qui évidemment a son rôle dans l'exégèse, et indirectement dans l'éta-

---

1. *I Sent.*, Prol., a. 5 : « Modus cujusque scientiae debet inquiri secundum conditiones materiae, ut dicit Boetius et Philosophus. Principia autem hujus scientiae sunt per revelationem accepta ; et ideo modus accipiendi ipsa principia debet esse *revelativus* ex parte infundentis, ut in revelationibus Prophetarum, et *orativus* ex parte recipientis, ut patet in Psalmis. Sed quia, praeter lumen infusum, oportet quod habitus fidei distinguatur ad determinata credibilia ex doctrina praedicantis..., sicut etiam intellectus principiorum naturaliter insitorum determinatur per sensibilia accepta, veritas autem praedicantis per miracula confirmatur..., oportet etiam quod modus istae scientiae sit *narrativus* signorum, quae ad confirmationem fidei faciunt. Et quia etiam ista principia non sunt proportionata humanae rationi secundum statum viae, quae ex sensibilibus consuevit accipere, ideo oportet ut ad eorum cognitionem per sensibilium similitudines manuducantur : unde oportet modum istius scientiae esse *metaphoricum*, sive symbolicum, vel *parabolicum*.

Ex istis autem principiis ad tria proceditur in sacra Scriptura : scilicet ad destructionem errorum, quod sine argumentis fieri non potest ; et ideo oportet modum hujus scientiae esse quandoque *argumentativum*, tum per auctoritates, tum etiam per rationes et similitudines naturales. Proceditur etiam ad instructionem morum ; unde quantum ad hoc modus ejus debet esse *praeceptivus*, sicut in Lege, *comminatorius* et *promissivus*, ut in Prophetis, et *narrativus* exemplorum, ut in Historialibus. Proceditur tertio ad contemplationem veritatis in quaestionibus sacrae Scripturae, et ad hoc oportet etiam esse *argumentativum*, quod praecipue servatur in originalibus sanctorum et in isto libro qui quasi ex ipsis conflatur ».

blissement des articles de foi, mais n'a rien à voir avec l'œuvre déductive et systématique de la science théologique [1].

Venons en à la pensée définitive de saint Thomas.

Les deux premières questions du très précieux Commentaire de saint Thomas sur le *De Trinitate* de Boèce, constituent un véritable traité sur la méthode de la théologie, et il faudrait, article par article, en suivre le développement ; car c'est là que, très jeune encore (vers 1257-1258), saint Thomas a mis au point avec une parfaite netteté sa conception du travail théologique. *Utrum divina liceat investigando tractare* (qu. 2, a. 1), *Utrum de divinis quae fidei subsunt possit esse scientia* (qu. 2, a. 2), *Utrum in scientia fidei quae est de Deo liceat rationibus philosophicis uti* (qu. 2, a. 3), etc. [2] : après les notations sommaires du Commentaire des Sentences, on assiste pour ainsi dire, en ces longs et amples articles de saint Thomas, à la construction même de sa méthode et de sa technique

N'ayant pas ici à présenter une exégèse textuelle suivie, mais à discerner les points critiques de l'évolution doctrinale, nous nous en tiendrons aux éléments essentiels de l'art. 2 : *Utrum de divinis quae fidei subsunt possit esse scientia*, y joignant de suite l'article parallèle de la Somme, *I[a] Pars*, q. 1, a. 2. Écrit une dizaine d'années plus tard (1267-1268), il ne présente cependant pas de variante appréciable.

Abondamment dans le Commentaire de Boèce, très succinctement dans la Somme, saint Thomas recueille un à un les éléments intégrants du concept de science, comme autant d'échecs à une « science » sacrée. Le point critique en est évidemment la théorie des principes de la science ; mais tandis que, dans le Commentaire des Sentences, l'objection — et la réponse — restait générale et imprécise, ici elle est enserrée et fixée sur le caractère d'évidence immédiate (*per se nota*) qu'ont les principes premiers, et que n'ont pas précisément, même pour le croyant (là est l'articulation de l'objection, que n'avait pas du tout discernée le Comm des Sent.,

1. Ibid : « Et secundum hoc etiam potest accipi quadrupliciter modus exponendi sacram Scripturam ; quia secundum quod accipitur ipsa veritas fidei, est sensus historicus ; secundum autem quod ex eis proceditur ad instructionem morum, est sensus moralis », etc... Ce curieux assemblage de rhétorique sacrée et d'herméneutique constitue, on le voit, une introduction à l'Écriture, mais non à la théologie.

2. Y joindre les deux premiers articles de la qu. 6 : *Utrum oporteat versari in naturalibus rationabiliter, in mathematicis disciplinabiliter, et in divinis intellectualiter*, et : *Utrum in divinis sit omnino imaginatio relinquenda.*



où il était dit : *per se noti sunt habenti fidem*), les articles de foi, principes de la science sacrée [1].

Signalons aussi l'opposition entre *scientia* et *sapientia* (obj. 1), dont nous voyons maintenant l'origine et la portée : « De divinis quae fidei subsunt scientia esse non potest. Sapientia enim contra scientiam dividitur ; sed sapientia est divinorum ; non ergo scientia ».

Trois points concentrent les progrès décisifs que saint Thomas fait faire au problème.

Premièrement, la théorie de la subalternation des sciences est introduite pour rendre raison — et par la technique aristotélicienne elle-même — du caractère apparemment anormal d'une science suspendue à un donné non évident. Le texte du Commentaire de Boèce est explicite à souhait. Dans les Sentences, on répondait seulement : Ces principes de la foi sont *per se nota* pour le croyant, de par la lumière de foi ; ils peuvent donc être principes de science. Réponse sommaire qui esquivait le problème sous une comparaison apparemment claire, en fait inexacte à force d'être simpliste. Saint Thomas répond ici : Concédons l'obscurité des articles principes ; le cas est normal. Car il en est ainsi de toute science qui reçoit d'une science supérieure les principes de sa recherche ; précisément parce qu'ils sont au départ de sa recherche, ils sont pour elle présupposés, et la lumière de leur évidence est empruntée à une discipline préalable : ainsi le médecin « croit » à l'existence des quatre éléments qu'a établie le physicien ; ainsi la musique procède des principes fournis par l'arithmétique. Ainsi la théologie recevra-t-elle comme émanés de la science même de Dieu les articles de foi, lumière de lumière pour Dieu, mais vérités énigmatiques pour le croyant terrestre.

Etiam in scientiis humanitus traditis sunt quaedam principia in quibusdam earum quae non sunt omnibus nota, sed oportet ea supponere a superioribus scientiis ; sicut in scientiis subalternatis supponuntur et creduntur aliqua a superioribus scientiis subalternantibus, et hujus modi non sunt per se nota nisi superioribus scientiis. Et hoc modo se habent articuli fidei, qui sunt principia hujus scientiae, ad

1. « Omnis scientia procedit ex principiis per se notis, quae quisque probat audita, aut ex principiis quae ab his fidem habent. Sed articuli fidei, qui sunt prima principia in fide, non sunt hujusmodi, quia nec sunt per se nota, neque ad per se nota resolvi possunt demonstrative, ut dictum est ; ergo de divinis quae fide tenentur non potest esse scientia ». *In Boet. de Trin.*, q. 2, a. 2, obj. 5. La rigueur dialectique de l'objection est ici l'exacte expression de la difficulté foncière qui se pose à l'intelligence humaine en goût de spéculer sur le mystère ; rationaliste et mystique se heurtent à cette apparente antinomie.

cognitionem divinam, quia ea quae sunt per se nota in scientia quam Deus habet de seipso, supponuntur in scientia nostra, et creditur ei nobis hoc indicanti per suos nuntios, sicut medicus credit physico quatuor esse elementa [1].

L'antique équation : *articuli fidei-principia* reçoit une efficacité nouvelle du fait de cette théorie de la classification des sciences, qui la vient soutenir. Saint Bonaventure avait bien parlé, il est vrai, d'une subordination de la théologie à l'Écriture ; mais il s'agissait d'une simple dépendance de fait, en dehors de tout souci de systématisation, puisque chez lui le problème de la « science » n'était pas vraiment posé. Ici, il s'agit d'une utilisation scientifique de la théorie de la science, au service même d'une application du concept de science et pour résoudre une difficulté posée en vertu de ce concept. A une difficulté foncière et formelle, on donne une réponse *ex propriis* et adéquate. L'article de foi trouve son « lieu » dans l'immense genèse de vérité qui va de Dieu, Vérité première, à la modeste conclusion théologique : la théorie de la science qui semblait devoir à jamais consacrer l'hétérogénéité de la lumière divine de la foi avec la laborieuse et humaine spéculation du théologien, en souligne au contraire, sous les distinctions nécessaires, la féconde continuité.

Ainsi le schéma même de la structure de la science est le cadre proposé pour analyser le développement de la foi en *intellectus fidei* : cet épanouissement spéculatif, apparemment divergent hors de la simplicité contemplative du pur croyant, est en réalité, s'il est bien mené, une remontée de la foi vers la science de Dieu et la première étape sur la voie de la vision béatifique, *scientia Dei et beatorum* :

Hujus scientiae principium proximum est fides, sed primum est intellectus divinus, cui nos credimus ; sed fides est in nobis ut perveniamus ad intelligendum quae credimus, sicut si inferior sciens addiscat superioris scientiam, tunc fiunt ei intellecta et scita, quae prius erant tantummodo credita [2].

1. *In Boetium de Trin.*, q. 2, a. 2, ad 5. — Dans
doctrine passe au premier plan, et occupe le corps
sunt quae procedunt ex principiis notis lumine sup
tiva procedit ex principiis notificatis per geometria
arithmeticam notis. Et hoc modo sacra doctrina est
cipiis noti lumine superioris scientiae, quae scilice
Unde sicut musica credit principia tradita sibi ab
credit principia revelata sibi a Deo ».

2. *In Boet. de Trin.*, q. 2, a. 2, ad 7.
Témoignage moderne de la fécondité de cette thè



Deuxième progrès, conséquence immédiate du premier : Saint Thomas élimine tout l'appareil d'analyse littéraire et d'herméneutique qu'il acceptait encore dans les Sentences, et établit de droit sur le terrain théologique la méthode rationnelle de déduction : « Sicut aliae scientiae non argumentantur ad sua principia probanda, sed ex principiis argumentantur ad ostendendum alia in ipsis scientiis, ita haec doctrina non argumentatur ad sua principia probanda, *sed ex eis procedit ad aliquid aliud probandum* » (Iª, q. 1, a. 8). La méthode littéraire est reportée, avec ses procédés classiques, en son lieu, c'est-à-dire autour du texte de la *sacra pagina*, dont elle discerne et classe, pour les bien interpréter, les genres, les formules, les thèmes. De fait, c'est en tête de ses commentaires scripturaires (cf. Prologue du Comm. des Psaumes [1]), que Saint Thomas reprendra désormais, comme principes de son exégèse, l'analyse des modes narratif, déprécatif, préecptif, etc.

Dans l'ad 2um de notre article (q. 1, a. 8), saint Thomas découvre lui-même l'esprit de cette conception « argumentative » de la théologie : esprit de confiance tranquille en la raison, que la foi, loin d'amoindrir et de détruire, élève au contraire et garantit, en l'employant ainsi à son service : *Gratia non tollit naturam, sed perficit.*

conception scientifique de la théologie : thèse et conception peuvent rendre raison de ces axiomes, qui, sans avoir été objet de démonstration ni de révélation explicite, servent souvent de guide à la spéculation théologique, fruits intellectuels d'une foi et d'une expérience religieuse qui donnent le sentiment des réalités et des vérités surnaturelles avant toute explicitation et déduction, éléments parfois les plus efficaces et les plus savoureux de l'*habitus* de foi dans l'esprit du théologien. Cano, semble-t-il, a le premier intégré, sous le nom de *principia secundaria*, cette logique psychologique dans la méthodologie de saint Thomas, en connexion avec la théorie des principes. *De locis theol.*, lib. XII, cap. 2. Cf. G. Rabeau, *Introduction à l'étude de la théologie*, Paris, 1926, pp. 202-206.

— Cano aussi a explicité la réponse — un peu brève — que saint Thomas fait à cette autre difficulté grave contre la constitution d'une science théologique : les données de foi, principes de la doctrine sacrée, sont des vérités de fait et des propositions particulières (le Christ est mort, le Christ est ressuscité, etc.), dont la science, science de l'universel, ne peut s'emparer : « Sacra doctrina tractat de singularibus » (Iª, q. 1, obj. 2). Réponse de Cano : *De locis theol., lib.* XII cap. 1. La théorie aristotélicienne de la science s'y assouplit, préludant aux problèmes de l'épistémologie moderne. Cf. G. Rabeau, ibid., pp. 208-209.

1. « Modus seu forma in sacra scriptura multiplex invenitur : narrativus..., et hoc in historialibus invenitur ; admonitorius et exhortatorius et praeceptivus..., hic modus invenitur in Lege, in Prophetis et libris Salomonis ; disputativus, et hoc in Job et in Apostolo ; deprecativus vel laudativus, et hoc invenitur in isto libro [Psalmorum], quia quidquid in aliis libris praedictis modis dicitur, hic ponitur per modum laudis et orationis... » C'est à cette technique rhétorique que s'attachera la poésie théologique de Dante, qui n'aurait pu évidemment se satisfaire avec la méthode argumentative inaugurée dans la Somme. Cf. P. Mandonnet, *Theologus Dantes*, dans *Bulletin du Jubilé publié par le Comité français catholique*, Paris, 1921 pp. 468-472.

C'est bien cela : jamais l'axiome si cher à saint Thomas ne trouva plus haute et féconde réalisation. De cette brève allusion de la Somme, nous avons d'ailleurs dans le Commentaire sur Boèce, un ample commentaire anticipé, où était, avec le principe, précisée l'application.

Dona gratiarum hoc modo naturae adduntur, quod eam non tollunt, sed magis perficiunt ; unde et lumen fidei quod nobis gratis infunditur, non destruit lumen naturalis cognitionis nobis naturaliter inditum. Quamvis autem naturale lumen mentis humanae sit insufficiens ad manifestationem eorum quae per fidem manifestantur, tamen impossibile est quod ea quae per fidem nobis traduntur divinitus, sint contraria his quae per naturam nobis sunt indita : oporteret enim alterum esse falsum, et cum utrumque sit nobis a Deo, Deus esset nobis auctor falsitatis, quod est impossibile ; sed magis cum imperfectis inveniatur aliqua imitatio perfectorum, quamvis imperfecta, in his quae per naturalem rationem cognoscuntur, sunt quaedam similitudines eorum quae per fidem tradita sunt. Sicut autem sacra doctrina fundatur super lumen fidei, ita philosophia super lumen naturale rationis ; unde impossibile est quod ea quae sunt philosophiae, sint contraria eis quae sunt fidei, sed deficiunt ab eis... Sic igitur, in sacra doctrina, philosophia possumus tripliciter uti... [1]

Ce texte nous amène ainsi à dégager et à apprécier le troisième progrès accompli par saint Thomas dans la notion de science théologique : la mise au point de la méthode rationnelle à y employer, la délimitation de sa compétence et de ses emplois. Nous voilà loin de l'énoncé si fruste de Guillaume d'Auxerre sur le triple rôle des *rationes fidei*. La description en est ici reprise, dans le Commentaire sur Boèce et dans la Somme, mais toute transformée par les principes généraux qui désormais la commandent : transcendance de la foi d'une part, coordination des sciences entre elles d'autre part.

Le Commentaire sur Boèce classe ainsi les emplois de l'argumentation philosophique dans le domaine théologique : démonstration des préambules de la foi, illustration de ses données par des analogies rationnelles, réfutation des objections, emplois qui, là même où ils concourent positivement à l'*intellectus fidei*, respectent l'absolu mystérieux de la vérité révélée [2]. Ainsi le théologien n'est pas,

1. *In Boet. de Trinit.*, q. 2, a. 3.

2. « ...Philosophia possumus tripliciter uti. Primo ad demonstrandum ea quae sunt praeambula fidei, quae necessaria sunt in fidei scientia, ut ea quae naturalibus rationibus de Deo probantur, ut Deum esse, Deum esse unum... Secundo ad notificandum per aliquas similitudines ea quae sunt fidei... Tertio ad resistendum his quae contra fidem dicuntur sive ostendendo esse falsa, sive ostendendo non esse necessaria... » *In Boet. de Trin.*, q. 2, a. 3, corp. in fine.

selon la parabole d'Isaïe, le mauvais échanson qui allonge d'eau le vin capiteux de la sagesse divine ; il sait au contraire en conserver toute la pureté, et ne diminue point sa vigueur en lui faisant assimiler l'eau des philosophes : « ...Unde illi qui utuntur philosophicis documentis in sacra Scriptura redigendo in obsequium fidei, non miscent aquam vino, sed convertunt aquam in vinum »[1]. Pour parler sans métaphore, et pour observer les lois mêmes de la hiérarchie des sciences, disons que la science supérieure use, sans se compromettre, des principes (voire même des arguments, *Ibid.*, ad 8) des sciences inférieures : telle la métaphysique à l'égard des sciences physiques, cosmologiques, psychologiques.

Scientiae quae habent ordinem ad invicem, hoc modo se habent, quod una potest uti principiis alterius, sicut scientiae posteriores principiis priorum scientiarum, sive sint superiores, sive inferiores. Unde metaphysica, quae est omnibus superior, utitur his quae in aliis scientiis sunt probata. Et similiter theologia, cum omnes aliae scientiae sint ei quasi famulantes et praeambulae in via generationis, quamvis sint dignitate posteriores, potest uti principiis aliarum scientiarum [2].

Ce même thème est repris dans la Somme, où l'analogie de la métaphysique se développe en une vraie méthodologie apologétique (art. 8, in corp.). Mais reste en tête, plus expressément énoncée que dans le Commentaire sur Boèce, la fonction théologique par excellence, selon laquelle la doctrine sacrée « ex articulis fidei procedit ad aliquid aliud probandum » (ibid., et ad 1um). C'est ce qui donne occasion et appui à la fameuse réponse ad 2um de cet article, où, pour la première fois, en une esquisse très dense, est proposée la systématisation des lieux théologiques. Puisque l'« argumentation » a ainsi droit et fonction en doctrine sacrée, il est possible, et il est nécessaire, d'en fixer les principes et les lieux, d'en définir les lois et les valeurs respectives. C'est l'ultime épanouissement des progrès réalisés par saint Thomas, traitant la théologie comme science ; mais cet épanouissement engage à son tour trop d'éléments nouveaux pour que nous puissions, sans déborder notre sujet, en détailler ici la genèse et le contenu.

Insistons plutôt plutôt, en terminant, sur la lumière que reçoit de cette étude génétique l'interprétation de cette question première de la Somme. L'article 2 : *Utrum sacra doctrina sit scientia*, en est bien la clef, et la nouveauté quasi totale de sa conclusion fait prévoir que, dans les autres articles, là même où saint Thomas semble

1. *In Boet. de Trin.*, q. 2, a. 3, ad 5.
2. *In Boet. de Trin.*, q. 2, a. 3, ad 7.

ne faire que ratifier les conclusions traditionnellement reçues, il s'inspire en vérité d'un esprit qui les transpose et les transforme. Ce n'est pas le moindre bénéfice de l'enquête historique que de mettre ainsi en lumière, par la connaissance de son milieu et de son contexte, l'esprit d'une doctrine, dont les éléments sembleraient parfois, à la seule analyse dialectique, de très commun enseignement. En réalité, en poussant à fond l'application du concept de science à la doctrine sacrée, saint Thomas a renouvelé toute la conception et l'économie du travail théologique. La preuve en pourrait être faite pour chacun des articles qui composent cette introduction à la Somme. Puisque, à plusieurs reprises, nous avons rencontré en concurrence avec la *scientia* la *sapientia*, indiquons du moins d'un mot la position significative de saint Thomas, et soulignons la netteté avec laquelle, dès le Commentaire sur Boèce, il repousse cette pseudo-antinomie qui brisait l'unité de l'intellectualité religieuse, comme elle brisait déjà, dans la psychologie générale, l'unité de la vie intellectuelle.

Sapientia non dividitur contra scientiam, sicut oppositum contra oppositum, sed quia se habet ex additione ad scientiam. Est enim sapientia, ut dicit Philosophus, caput omnium scientiarum, regulans omnes alias, in quantum de altissimis principiis est ; propter quod etiam dea scientiarum dicitur, in Io Metaph., et multo magis haec quae non solum de altissimis, sed ex altissimis est. Sapientis autem est ordinare, et ideo ista scientia altissima, quae omnes alias ordinat et regulat sapientia dicitur, sicut in artibus mechanicis sapientes dicimus illos qui alios regulant, ut architectos ; scientiae vero nomen aliis inferioribus relinquitur ; et secundum hoc scientia dividitur contra sapientiam sicut proprium contra definitionem [1].

Sans trop de paradoxe, on pourrait même appeler en témoignage de la profondeur novatrice de saint Thomas les vestiges de l'ancienne conception de la doctrine sacrée, qui persistent chez lui, soulignant à leur manière l'innovation de l'ensemble. Car il reste quelques vestiges des anciennes confusions : dans la terminologie d'abord, dans le mot même de *sacra doctrina*, qui couvre toute cette question liminaire et y est si souvent répété. On sait quelles hésitations divisent depuis des siècles les commentateurs de saint Thomas sur le sens à donner à ce terme : *Sacra doctrina* désigne-t-il la théologie proprement dite (Jean de S. Thomas, Sylvius) ?... Mais l'article 1er envisage en général la nécessité d'une révélation, non

1. *In Boet. de Trin.*, q. 2, a. 2, ad 1. Quant au texte parallèle de la Somme (art. 6), l'ampleur doctrinale en apparaîtra plus encore à qui se reportera au modeste essai du Comm. des Sentences (q. 1, a. 3, sol. 3).



d'une théologie, et les art. 9 et 10 traitent expressément de l'Écriture et de son herméneutique. Ne serait-ce pas en bloc alors, révélation, Écriture, spéculation théologique ? ou encore une notion abstraite de toute spécialité (Cajetan) ?... [1] Mais une telle imprécision constituerait une ambiguité gênante, antiscientifique au premier chef, et qui en réalité est à chaque instant démentie par la fermeté doctrinale des articles 2, 3 et suivants.

L'explication nous paraît simple après l'enquête que nous venons de mener. La terminologie est en retard sur les idées et la doctrine — le cas est assez normal dans les sciences en progrès —, et un usage séculaire a pesé sur l'expression d'une pensée hardie, qui n'a eu que peu à peu son plein effet sur le vocabulaire technique. La *doctrina sacra*, pour les maîtres antérieurs, était, nous l'avons vu, à peine dégagée de la *pagina sacra*, et enfermait en tout cas, dans son imprécision, textes révélés, articles de foi, interprétations authentiques, gloses des Pères, systématisation scientifique, opinions libres même, sans notation de leur qualité et valeur technique. Saint Thomas use du terme courant. Mais il est en somme aisé de voir que si, dans l'article 1er, il s'applique à la révélation de vérités nouvelles, et dans les articles 9 et 10 à l'Écriture (le titre en est d'ailleurs : « Utrum sacra *scriptura* debeat uti metaphoris. », etc), il doit être pris, pour les articles 2 à 8, au sens précis du terme moderne *theologia* La connaissance du vocabulaire médiéval nous dispense de subtiliser davantage sur ce terme ambigu.

De cette ambiguité, bien inoffensive désormais, et de cette conception périmée de la doctrine sacrée, un second cas est plus notable : c'est le fait même de la présence, dans une question traitant de la nature de la « science » théologique, de deux longs articles sur le genre littéraire de l'Écriture (*Utrum sacra scriptura debeat uti metaphoris*, a. 9) et sur ses règles d'interprétation (*Utrum sacra scriptura sub una littera habeat plures sensus*, a. 10). Il est clair que

1. Et ainsi jusqu'au plus récent interprète de saint Thomas : « L'objet de ce traité liminaire, dit le R. P. SERTILLANGES, ne paraît pas au premier abord très précis. Il y est question de trois choses : de la doctrine de la foi, de l'Écriture Sainte, et de la théologie... L'ambiguité n'est pas bien gênante, et quoique certains auteurs aient trouvé ici à contester, la conciliation entre eux et la conciliation de saint Thomas avec lui-même ne paraît pas difficile. Saint Thomas parle de la théologie, et il n'a pas coutume, abordant une question, d'en traiter une autre. Mais la théologie dont il parle, il l'envisage selon tout ce qu'elle est. Il l'étudiera donc tantôt dans ce qu'elle a de principal et tantôt dans ce qu'elle a de courant, pour ne pas dire de secondaire; tantôt quant à ses sources, et tantôt quant à ses ruisseaux... Tout cela est donc assez clair ». (*Somme théologique, Dieu. Traduction française*. Paris, *Revue des Jeunes*, 1925 ; t. I, p. 17). Oui, cela est assez clair ; mais encore faut-il, par delà la clarté de la doctrine reconnaître et expliquer l'ambiguité d'une terminologie en retard.

c'est là matière se rapportant à l'établissement même du donné révélé et des articles de foi, principes de la science théologique ; c'est donc matière préalable à la « science » dont on veut ici définir la méthode, et non établir le donné. Aussi, après les articles 2 et 8 surtout, le lecteur moderne sent-il vivement la rupture de contexte, en abordant l'article 9 sur la convenance du style métaphorique de la Bible.

Là encore, l'explication nous paraît facile : puisqu'il était reçu, à l'entrée de la doctrine sacrée, de traiter des sens de l'Écriture, saint Thomas se conforme à l'usage, que pourtant, bientôt, la logique interne de sa théorie éliminera. On observera d'ailleurs que déjà cet exposé d'herméneutique sacrée n'est plus, comme dans le Commentaire des Sentences (q. 1, a. 5), bloqué en un seul article avec l'exposé de la méthode théologique. Le temps fera le reste.

Par ces vestiges même du passé, on peut mesurer le chemin parcouru. Puisque, en commençant, nous enregistrions les protestations de Rogèr Bacon contre le développement des *questiones* (disons : de la théologie) au dépens du commentaire biblique, voyons comment il en arrivait, lui, à concevoir la théologie, son contenu et ses bénéfices. « Tota sapientia utilis homini, dit-il, continetur in sacris litteris, licet non totaliter explicatur... Nam in sensu litterali jacet tota philosophiae potestas in naturis et proprietatibus rerum naturalium, artificialium, et moralium ; ut per convenientes adaptationes et similitudines eliciantur sensus spirituales ; ut sic simul sciatur philosophia cum theologia ; quia philosophia nihil facit nisi explicare naturas et proprietates rerum naturalium que jacent in textu sacro..., ut sic tota philosophiae sapientia sciatur in textu Dei » [1]. Cela est écrit en 1267, à l'heure où Frère Thomas commence sa Somme ! Quel mélange de rhétorique sacrée, de symbolisme biblique, de physique pieuse ! Bref l'évanescence de toute *science* théologique dans une confusion dangereuse du naturel et du révélé, de la philosophie et de la théologie. On apprécie alors la lucidité de la pensée de saint Thomas, et le juste équilibre de ce qui eût pu passer — et passa auprès de certains — pour du rationalisme [2].

1. *Opus tertium*, Ed. Brewer, pp. 81-82. — Bacon fait sans doute allusion au traité de Barthélemy l'Anglais, *De proprietatibus rerum*, où nous lisons dans la préface : « Ad intelligenda aenigmata scripturarum quae sub symbolis et figuris proprietatum rerum naturalium et artificialium a Spiritu Sancto sunt traditae... »

2. Nous avons peine aujourd'hui à nous représenter combien l'introduction de



Il importe d'ailleurs, pour percevoir et maintenir ce juste équilibre de ne point « rationaliser » à l'excès cette conception scientifique. Nous avons au passage observé comment au contraire cette conception prenait, en son sommet, une couleur mystique prononcée, liant très étroitement et de toute manière la lumière de foi à la spéculation. Beau témoignage d'une synthèse très parfaitement une entre la mystique du croyant et la science du théologien, que cette théorie de la subalternation des sciences, qui, légitimant d'une part l'établissement de la dialectique en terrain de révélation, rattache d'autre part toute cette dialectique à la science même de Dieu, *scientia Dei et beatorum*. « Sicut Deus ex hoc ipso quod cognoscit se, cognoscit alia modo suo, id est simplici intuitu non discurrendo, ita nos ex his quae fide capimus primae veritati inhaerendo, venimus in cognitionem aliorum secundum modum nostrum, scilicet discurrendo de principiis ad conclusiones... »[1]. Ainsi la théologie est-elle *velut quaedam impressio divinae scientiae* (I[a], q. 1, a. 3, ad 2).

De cette haute mentalité théologique, un témoignage significatif est donné dans cette rigide abstention de saint Thomas refusant le nom et la qualité de théologien à qui n'a pas la foi, alors même que seraient acceptés par la raison tout le donné initial et les principes du raisonnement. Ce pseudo-théologien aurait tout, il n'aurait pas le *lumen* : coupée de la science de Dieu, sa science, non seulement serait morte affectivement, mais même serait impuissante intellectuellement à saisir les connexions doctrinales et la réalité spirituelle qu'elles dénoncent. Voilà qui coupe court à cet intellectualisme maladroit, faux, en lequel on voudrait enfermer la noétique et la spiritualité thomistes.

Scientia debetur rationi, fides auctoritati : depuis saint Augustin[2],

la notion aristotélicienne de science dans ce domaine où régnait le symbolisme multiforme des Victorins [Cf. Hugues de Saint-Victor, *De scripturis et scriptoribus sacris*, c. 14, P. L., 175, 21 : « Est longe multiplicior significatio rerum quam vocum. Nam paucae voces plus quam duas aut tres significationes habent ; res autem quaelibet tam multiplex potest esse in significatione aliarum rerum, quot in se proprietates visibiles aut invisibiles habet communes aliis rebus »], a modifié les perspectives et l'esprit de la théologie. Entre les deux conceptions, c'est, pour prendre un exemple, toute la différence qu'il y aura entre le symbolisme exégétique (*modus symbolicus, parabolicus, sacrae doctrinae*) et l'analogie, procédé scientifique, qui inspire toute la méthode théologique.

1. *In Boet. de Trin.*, q. 2, a. 2, in corp. Voir tout le texte, où ce « discursus » est implicitement présenté comme un épanouissement de la foi, « participatio et assimilatio ad cognitionem divinam ».

2. *De utilitate credendi*, c. 11, n. 25.

cet axiome départageait sans confusion possible les deux domaines de la science et de la croyance. Qui pourra, qui osera, installer une science avec tout son appareil, à l'intérieur de la foi, sans ruiner son contenu transcendant, sans corrompre sa pure lumière surnaturelle ? Saint Thomas a osé et a su réaliser ce nouvel *intellectus fidei* que saint Anselme ne soupçonnait pas, sachant aussi employer — et assouplir — le concept de science à un usage auquel Aristote certes ne le destinait pas. Parce qu'il a pleinement distingué la foi et la raison, conservant à la foi sa transcendance et à la raison son autonomie, saint Thomas a pu ensuite les unir, au sens le plus plein du mot, dans une sagesse active et indéfiniment féconde. *Gratia non tollit naturam, sed perficit*. L'Augustinien, plus mystique apparemment, n'avait pas su réaliser l'unité spirituelle d'une âme, dont l'acte premier de religion serait l'exercice même de sa raison : avec saint Thomas, l'immense curiosité de l'intelligence humaine devient acte religieux, bien mieux exercice de foi. La théologie est, plus intégralement que ne l'avait pensé Augustin, « SCIENTIA... *qua fides saluberrima gignitur, nutritur, defenditur, roboratur* »[1].

Le Saulchoir.

M.-D. CHENU, O. P.

1. *De Trin.*, lib. XIV, c. 1, que précisément saint Thomas cite au *Sed contra* de son article sur la théologie comme science (I^a q. 1, a. 2).

SUR LA DOCTRINE FRANCISCAINE DES DEUX FACES DE L'AME

Dans son ouvrage sur *La Philosophie de Saint Bonaventure*, M. Gilson signale que le docteur franciscain fait précéder sa doctrine des facultés de l'âme de la distinction plus fondamentale de ses fonctions. Celle-ci correspond « aux deux attitudes initiales entre lesquelles une âme raisonnable telle que l'âme humaine peut toujours opter : se tourner vers le haut, se tourner vers le bas. Problème fondamental, qui s'est posé pour l'humanité tout entière dans la personne du premier homme et qui continue de se poser pour chacun de nous lorsque nous déterminons la nature des objets qu'il nous convient de connaître. Ce problème, on le remarquera, ne concerne d'ailleurs pas exclusivement notre faculté de connaître, mais bien l'âme raisonnable tout entière, avec ses deux facultés de connaître et de vouloir. C'est l'âme qui se tourne vers le haut ou se laisse courber vers le bas, et, en se redressant ou en s'inclinant, elle redresse ou incline son pouvoir de connaître. C'est pourquoi la première distinction des offices ou fonctions de la connaissance porte toujours chez saint Bonaventure le nom de l'âme plutôt que le nom de l'intellect ; c'est la distinction de la raison supérieure et de la raison inférieure, c'est-à-dire de notre âme raisonnable considérée en tant qu'elle cherche au-dessus ou au-dessous d'elle les objets qu'il lui convient de connaître ou d'aimer »[1].

Il n'est peut-être pas sans intérêt de relever les antécédents de cette doctrine. La distinction augustinienne de la raison supérieure et de la raison inférieure semble avoir joui dans l'enseignement franciscain d'un prestige général, accrû du fait qu'elle s'accordait à merveille avec des doctrines similaires de l'aristotélisme arabe. Nous en trouvons des traces dans la *Summa de anima* de Jean de la Rochelle, qui donne la distinction de la raison supérieure et de la raison inférieure attribuée à saint Augustin, à côté d'une

---

1. Cf. Gilson, *La Philosophie de saint Bonaventure*, Paris, J. Vrin, 1924, pp. 363-364.



autre qu'il appelle la distinction de « la double face de l'âme », mais dont il n'indique pas la provenance. Voici nos textes :

« Intentio mentis duobus modis dicitur scilicet communiter, ut comprehendat vim rationalem secundum partem sui superiorem et inferiorem. Nam dicit Augustinus, in ratione est quoddam ad superna et coelestia intendens, respectu cuius dicitur sapientia, et quoddam ad transitoria et caduca respiciens, respectu cuius dicitur prudentia, et dividit se ratio in duo, sursum et deorsum. Dicitur ergo mens communiter ad rationem superiorem et inferiorem. »[1]

« (Solvuntur obiectiones contra immortalitatem)... distinguendo faciem virtutis intellectivae duplicem, scl. inferiorem et superiorem, inferiorem quae illuminatur et perficitur per comparationem ad sensibilia, prout sunt imaginationes, vel non, in quantum ad superiorem, secundum quam est nobilis perfectio et potissima ; haec enim illuminatur a prima veritate. Quantum ergo ad inferiorem indiget sensu et imaginatione, non quantum ad superiorem. Hinc est etiam in phraeneticis et alienatis quod quamvis impediatur virtus intellectiva quantum ad apprehensionem inferiorem, quia uniri[2] debet formis sensibilibus in imaginatione, propter infectionem virtutis imaginativae et confusionem virtutis intellectivae non potest iuvari ; tamen secundum faciem superiorem illuminatur aliquando ab irradiatione quae est illi a luce prima, vel a luminariis mediis scl. angelis. Unde et phraenetici prophetant et multa de sublimibus interdum vident, quamvis prohibiti sint ratiocinari de sensibus istis. »[3]

Or ce texte sur la double face de l'âme, n'est que la reprise d'une doctrine développée dans le *De immortalitate animae* de Dominicus Gundissalinus, traité qui avait été adopté en entier par Guillaume d'Auvergne[4]. Voici les passages en question :

« Manifestum est virtutem (intellectivam) istam nobilem aut esse duarum facierum quarum altera illuminabilis est desuper, a rebus scilicet spoliatis a materia et ab appenditiis eius, altera illu-

1. Jean DE LA ROCHELLE, *Summa de Anima*, pars II, c. IX. Éd. Domenichelli Prato, 1882, p. 234.

2. Nous corrigeons « uniri » pour « illuminari » de l'édition Domenichelli, op. cit. p. 189.

3. Summa de anima, Pars I, c. 43 in fine. Nous corrigeons ce passage sur le Ms. F. Lat. 14891. B. N.

4. Cf. : *Des D. Gundissalinus Schrift von der Unsterblichkeit der Seele*. G. BULOW, dans les Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters, Band II. Heft III Münster 1897.

minabilis a parte inferiori, videlicet corporalium et sensibilium ; aut eadem est virtus et eadem facies, sed liberum habens vertere se in quam partem voluerit et illuminari sive pingi sive inscribi a quibus voluerit... »[1]

« Manifestum est virtutem istam non habere instrumentum operationis suae in corpore. Licet autem ex laesione mediae cellulae capitis operatio virtutis istius impediri aut destrui videatur omnino, tamen manifestum est eam eius operationem solam inde aut impediri aut destrui, quae illi deorsum est, hoc est a parte sensibilium. Est enim velut alter liber eius descriptio formarum sensibilium, quem librum vel offert vel exhibet ei imaginativa. Has igitur cum abstrahere et spoliare a conditionibus particularibus non potuerit propter perturbationem aut laesionem mediae cellulae in quam transeunt a virtute imaginativa, licet spoliatiores et abstractiores prohibetur virtus ista nobilis ab aspectu et lectione earum ; et hoc est quoniam media cellula quae per virtutem imaginativam debebat velut liber eius fieri per huismodi quam diximus inscriptionem, laesione infectionis vel vulneris non est idonea inscribi ab imaginativa virtute. Quapropter prohibetur virtus ista a lectione, quam faceret in libro huiusmodi, hoc est prohibetur ab intellectu et ratiocinatione sensibilium, quae per aliam viam non veniebant ad illam. Sed numquid prohibebitur ab illuminatione sua quae desuper est illi et a lectione sua in libro suo nobiliori et ab irradiatione quae est illi sive a luce prima sive a luminibus mediis illuminatis quae vocantur angeli sancti ? Certum est quod non ; et hoc evidenter apparet in melancholicis aegris qui licet prohibiti sint ratiocinari de sensibilibus istis, tamen de sublimibus multa vident interdum et futura praedicunt quasi divinantes »[2]

Dans le premier passage, comme le note M. Bulow[3], Gundissalinus semble avoir été en présence de deux doctrines différentes, l'une attribuant deux faces distinctes à l'âme, l'autre n'y voyant que les deux fonctions d'une seule face. La première serait selon M. Bulow la doctrine d'Algazel, la seconde celle du *Fons vitae* d'Avencebrol[4]. A la suite de Haneberg[5], M. Bulow refuse de voir une source de cette doctrine dans le « Liber sextus Naturalium » (De anima) d'Avi-

1. GUNDISSALINUS, *De immortalitate animae*, édition Bulow, p. 19.
2. GUNDISSALINUS, *De immortalitate animae*, éd. citée, p. 20-21.
3. Ouvrage cité, p. 100 et 126.
4. Ouvrage cité p. 126, note 1.
5. HANEBERG, *Zur Erkenntnisslehre von Ibn Sina und Albertus Magnus*. Munich, 1866, p. 9.

cenne. L'expression des « deux faces » qui s'y trouve ne viserait que la distinction aristotélicienne de la raison théorique et de la raison pratique et non pas celle de la connaissance intelligible et de la connaissance sensible. Or le passage d'Algazel cité par l'auteur ne nous semble pas plus précis que celui d'Avicenne. Nous nous permettons de les confronter ici. Voici le texte d'Algazel :

« Anima vero humana habet duas facies, unam ad partem superiorem, quae est vastistas superior, eo quod ab illa acquirit scientias, nec habet anima virtutem speculativam, nisi respectu illius partis, cuius debitum erat, ut semper reciperet, et aliam faciem ad partem inferiorem, scilicet ad regendum corpus. » [1]

Voici maintenant le texte d'Avicenne :

« Anima humana... est una substantia habens comparationem ad duo, quorum unum est supra eam et alterum infra eam. Sed secundum unumquodque istorum habet vim per quam ordinatur habitus qui est inter ipsam et illud. Haec autem virtus activa est illa virtus quam habet anima propter debitum quod debet ei quod est infra eam scilicet corpus ad regendum aliquid. Sed virtus contemplativa est illa virtus quam habet anima propter debitum quod debet ei quod est supra ipsam ut patiatur ab eo et perficiatur per illud et recipiat ex illo ; tanquam anima nostra habeat duas facies, faciem scilicet deorsum ad corpus quam oportet nullatenus recipere aliquam affectionem generis debiti naturae corporis. Et aliam faciem sursum versus principia altissima quam oportet semper recipere aliquid ab eo quod est illic et affici ab illo. Ex eo autem quod est infra eam generantur mores ; sed ex eo quod est supra eam generantur sapientiae... » [2]

On remarquera qu'aucun des deux textes ne parle expressément de la connaissance sensible. Nous croyons que la face inférieure désigne dans les deux cas la totalité des rapports que l'âme soutient avec le corps. C'est d'ailleurs dans ce sens que Gundissalinus semble avoir compris Avicenne dans son *De anima* [3]. Il y reproduit presqu'en entier le passage que nous venons de citer, mais conclut de la façon suivante : « ...ex eo quod est infra eam scilicet intellectu

1. Cité dans BULOW, *Gundissalinus*, p. 126, note 1.

2. AVICENNE, *De anima sive sextus naturalium*, Pars I, cap. v, Venise, 1508, fol. 5, v. a — v. b.

3. Autre traité de Gundissalinus édité en partie par LÖWENTHAL : *Pseudo aristoteles über die Seele*, Berlin 1891.

activo generantur *mores et scientiae* et ex eo quod supra eam scilicet intellectu contemplativo adquiruntur sapientiae. »[1] En attribuant à l'intellect pratique les sciences, c'est-à-dire la connaissance du sensible, il interprète la distinction d'Avicenne en vertu d'une doctrine qui veut, comme dit M'. Gilson au sujet de saint Bonaventure, que l'âme tout entière, avec ses deux facultés de connaître et de vouloir, se tourne tantôt vers le haut, tantôt vers le bas. Mais quel que soit finalement le départ exact des sources arabes dans les traités de Gundissalinus, on ne peut qu'être étonné de l'étrange parenté de ces doctrines avec la distinction augustinienne. Haneberg signale que l'expression ἀμφιφαὴς et ἀμφιπρόσωπος se trouve dans une citation de Proclus, dans son commentaire du Timée de Platon[2]. Sans doute les deux doctrines ne sont-elles que les deux filiations d'une même source néoplatonicienne, deux enfants d'un même père qui, après avoir traversé les siècles, se sont retrouvés au haut moyen âge.

J. ROHMER.

1. GUNDISSALINUS, *De anima*, B. Nat. F. L. Mss 16613, fol. 32, v.
2. Cf. HANEBERG, *ouvr. cité*, p. 12. PROCLUS, voir édition Teubner, vol. II, p. 139.

LA "LUMIÈRE INTELLECTUELLE" D'APRÈS S. THOMAS

" *οἷον το φῶς* ". — *De Anima* III, 5. 430 a, 15.

I

A la suite d'Aristote, saint Thomas enseigne que l'intellect agent agit *comme une lumière*. Est-ce là une façon propre ou métaphorique de s'exprimer? La question se posait au temps de saint Thomas qui y insiste à plusieurs reprises. Toujours, il affirme que la lumière se dit des réalités spirituelles *au sens propre*. Cette question n'est peut-être pas aussi insignifiante qu'on pourrait le croire à première vue, bien qu'il s'agisse d'une simple précision de langage. L'attribution propre de la lumière aux réalités spirituelles permet l'analogie et dispense des continuelles rectifications de pensée qu'exigerait une attribution purement métaphorique. Lorsque saint Thomas parle de l'intelligence divine, de l'intelligence angélique, de l'intelligence humaine, nous savons que c'est dans un sens propre et analogique. Est-on autorisé à parler de même, sans métaphore, mais proprement et sous le bénéfice de l'analogie, de la lumière divine, de la lumière angélique, de la lumière de l'intellect agent ?

Il faut rappeler ici la remarque de saint Thomas au sujet d'Aristote : « *Aristoteles processit ad considerandum de intellectu per similitudinem sensus* ».[1] La considération du monde physique et du mouvement a exercé la plus grande influence sur le langage : la plupart des mots se réfèrent au mouvement local[2]. Ces mots sont d'abord imposés pour exprimer l'ordre des réalités sensibles ; de là, ils passent à l'ordre intelligible. C'est ainsi qu'on parle couramment de *vision intellectuelle* et même des *yeux de l'esprit*. Si, dans ces façons de parler, il y a une part à faire à la métaphore, ce n'est point la part principale.

Après saint Augustin, le docteur angélique enseigne que dans l'intellection nous *voyons* au sens propre du mot : « Modus quo sen-

1. *De Spirit. Creat.* a. 9.
2. I, q. 67, a. 2, ad 3.

sus videt est in quantum species visibilis in actu per lumen formatur in visu ; unde transferendo nomen visionis ad intellectum, proprie intelligendo videmus *quando per lumen intellectuale ipsa forma intellectualis fit in intellectu nostro.* »[1]

Ainsi le terme *vision* appliqué à l'intelligence n'est pas métaphorique. Qu'en est-il du mot *lumière* ? Saint Thomas traite cette question à trois reprises et toujours avec un progrès dans la pensée, qui se simplifie en s'enrichissant (cf II Sent., d. 13, a. 2 ; I q. 67, a. 1 ; super Joann. c. 1, leç. 3).

Aux *Sentences*, saint Thomas nous donne la raison d'une telle question. Il s'agit de savoir si un usage analogique de ce mot *lumière* est possible. L'analogie, en effet, suppose la « propriété » des vocables ; la métaphore y est opposée. « Nihil per se sensibile spiritualibus convenit nisi metaphorice, quia quamvis aliquid commune possit inveniri analogice in spiritualibus et corporalibus, non tamen aliquid per se sensibile, ut patet in ente, et calore : ens enim non est per se sensibile quod utrique commune est ; calor autem quod per se sensibile est in spiritualibus proprie non invenitur. » Il faut donc comme une spiritualisation de la lumière. Voici comment saint Thomas procède :

1° *Dans les Sentences* (II d. 13, a. 2).

Il s'agit, d'après le docteur angélique, d'opter entre l'interprétation d'Augustin, qui prétend que la lumière se dit plus véritablement des réalités spirituelles que des réalités corporelles, et l'interprétation d'Ambroise et de Denys, qui pensent, au contraire, que la lumière ne se dit que métaphoriquement des réalités spirituelles.

Ces derniers, à première vue, ont raison. Si l'on considère, en effet, la lumière comme une *qualité* visible par elle-même et comme une espèce déterminée parmi les qualités sensibles, il est évident qu'elle ne peut s'attribuer aux êtres spirituels que métaphoriquement.

Mais ne savons-nous pas qu'il y a moyen de transférer le corporel au spirituel, en raison d'une similitude de proportionalité réductible à l'analogie ? Nous dirons donc que la lumière est, dans les êtres spirituels, ce qui se rapporte à la manifestation intellectuelle,

1. *III Sent.* d. 24, q. 1, a. 2. — S Thomas se range ici à l'avis de S Augustin mais en rattachant son propre enseignement à la doctrine aristotélicienne de la connaissance : « Quia in cognitionem intelligibilium ex sensibilibus pervenimus, etiam sensibilis cognitionis nomina ad intelligibilem cognitionem transumimus et præcipue quæ pertinent ad visum... Inter cæteros sensus nobilior est visus et spiritualior ac per hoc intellectui affinior. Et inde est quod ipsa intellectualis cognitio nominatur visio ». III *Cont. Gent.*, 53.

comme la lumière corporelle se rapporte à la manifestation sensible. Or la *manifestation* se dit avec plus de vérité des êtres spirituels que des êtres corporels. En ce sens, Augustin a raison : la lumière se dit plus vraiment des réalités spirituelles que des réalités corporelles, non selon sa raison propre de lumière, mais selon la raison de *manifestation*,

Saint Thomas ne reviendra plus à cette explication, dont le point de départ est la considération de la lumière comme *qualité* : ce qui nécessite un grand effort — « *magna vis facienda* » — dira-t-il plus tard, pour passer du sens physique de la lumière à sa signification spirituelle, effort qui n'aboutit pas d'ailleurs à une parfaite clarté.

2° *Dans la Somme Théologique* (I, q. 67, a. 1).

Abandonnant la considération de la lumière comme qualité, saint Thomas ne considère plus que son *effet* : la manifestation, « *id quod facit manifestationem* ». Et sous ce rapport, il convient de distinguer la première imposition du mot et l'usage commun que l'on en fait. Or, le mot lumière a d'abord été institué pour signifier « ce qui fait manifestation » dans la vue. Dans la suite, il s'est étendu à signifier « tout ce qui fait manifestation » selon une connaissance quelconque. Au premier sens, il se dit métaphoriquement des êtres spirituels ; mais au second, qui est d'usage courant, il se dit proprement des êtres spirituels.

Cette explication, si simplifiée soit-elle, n'a pas encore toute la perfection désirable. Saint Thomas la complète très heureusement dans son commentaire sur saint Jean.

3° *Dans le Commentaire sur saint Jean* (ch. I. leç. 3).

Saint Thomas déclare d'abord qu'il n'y a pas lieu de se « torturer l'esprit », comme il semble l'avoir fait dans son *commentaire des Sentences*. « *In hoc non est magna vis facienda,nam de quocumque nomen lucis dicatur, ad manifestationem refertur, sive illa manifestatio sit in intelligibilibus, sive in sensibilibus.* » Il n'est donc plus question de la lumière comme qualité, mais seulement de l'effet de la lumière qui est de « faire du jour ». Or, à considérer cet effet, et si l'on compare la manifestation intelligible et la manifestation sensible, il faut dire que, *selon la nature*, la lumière se trouve d'abord dans les réalités spirituelles, bien que, *par rapport à nous* et à la connaissance que nous avons des choses, elle se trouve d'abord dans les réalités sensibles. Mais si, au-delà de l'effet, on considère la *vertu* même de la lumière, on doit conclure simplement que la lumière convient d'abord et plus véritablement, « *prius et verius* », aux réalités spirituelles.

Il est facile de voir le progrès de la pensée de saint Thomas. A vrai dire, ses explications ne s'excluent pas, mais se complètent. Et il n'y a qu'à conclure que la *lumière* ne se dit pas métaphoriquement de la connaissance intellectuelle, mais au sens propre, selon son *effet* et selon sa *vertu*, qui consistent à « faire du jour » : « *id quod facit manifestationem* ». Par conséquent, appliqué aux intelligences supérieures et à l'intelligence humaine, le mot lumière a une valeur analogique, comme le mot intelligence lui-même.

II

Est-ce à dire que pour comprendre la façon dont s'opère l'illumination intellectuelle, il suffira de considérer l'illumination des objets sensibles ? Non, car ce que saint Thomas disait dans son *commentaire des Sentences* reste vrai : le transfert des réalités de l'ordre corporel à l'ordre spirituel ne s'effectue que par le moyen d'une certaine similitude, qui est la similitude de proportionalité [1].

Saint Thomas nous rapporte deux théories physiques sur la lumière, qui avaient cours à son époque [2]. Certains enseignaient que la lumière corporelle est nécessaire à la vision comme agissant directement sur les couleurs, pour leur donner la *visibilité* qu'elles ne possèdent pas par elles-mêmes en acte. Mais cette opinion ne serait pas conforme à l'enseignement d'Aristote, qui dit, au second livre *De anima*, que la couleur est visible par elle-même, sans avoir besoin d'être actuée par la lumière. Aussi saint Thomas préfère-t-il l'opinion selon laquelle la lumière est nécessaire à la vision, en tant qu'elle agit sur le milieu diaphane, le rendant actuellement lucide et capable de transmettre à l'organe l'impression colorée. Par conséquent, au moins dans cette seconde opinion, la comparaison entre l'action de la lumière et celle de l'intellect agent ne vaut pas de tous points. Car tandis que la lumière ne confère pas la visibilité actuelle aux couleurs, qui de soi sont visibles en acte, l'intellect agent, par son illumination rend intelligibles en acte les images qui ne sont intelligibles qu'en puissance.

Cette remarque est importante. Elle permet de mieux comprendre la notion de l'intellect agent et son activité directe sur la matière de la connaissance, sur les phantasmes qui sont, dit saint Tho-

1 « Sciendum tamen quod transferuntur corporalia in spiritualia per quamdam similitudinem, quæ quidem est similitudo proportionalitatis... Dicitur enim lux in spiritualibus illud quod ita se habet ad manifestationem intellectivam sicut se habet lux corporalis ad manifestationem sensitivam » *II Sent.*, d. 13, a. 2.

2. I, q. 79, a. 3, ad 2 ; *Qu. disp. de Anima*, a. 4, ad 4 ; *II de Anima*, l. 14 et 15.

mas, sous la lumière de l'intellect, «*materia causae*»[1]. Elle corrige la comparaison d'Aristote, déclarant fréquemment que « les images sont à l'intelligence ce que les couleurs sont à la vue », ou encore que dans l'intellection l'intellect possible joue le rôle du milieu diaphane. Au fond, aucune de ces façons de parler n'est exacte. Car ni l'image ne peut déterminer l'intellect possible comme la couleur détermine la vue, ni l'illumination de l'intellect agent ne s'exerce directement sur l'intellect possible. « *Si quis recte consideret*, dit saint Thomas, *intellectus agens secundum ea quae de eo Philosophus tradit non est activum respectu intellectus possibilis directe, sed magis respectu phantasmatum, quae facit intelligibilia actu per quae intellectus possibilis reducitur in actum.* »[2]

Si la lumière de l'intellect agent concourt à mettre en acte l'intellect possible, c'est à titre de cause principale et par l'intermédiaire des espèces intelligibles, avec lesquelles il est d'ailleurs uni « *secundum actum* », comme la lumière physique est unie au milieu diaphane qu'elle rend lucide, comme la forme est unie à la matière qu'elle actue. Ce n'est pas de l'objet que l'intellect possible pâtit directement ; ce n'est pas non plus de l'intellect agent. C'est l'espèce illuminée par la lumière de l'intellect agent qui l'informe et l'actue [3]. Doctrine essentielle chez saint Thomas : dans l'information intellectuelle, le rôle primordial revient à l'activité de l'esprit, au moins quant à ce qui est formel, l'intelligibilité. L'activité intellectuelle ne reçoit rien des intelligibles ; c'est plutôt elle qui donne *sa forme* aux intelligibles, en les actualisant. Saint Thomas fait donc ici la part des choses, en distinguant comme une double prédominance : l'une dans l'ordre formel de l'intelligibilité, qui appartient à l'intellect actif ; l'autre dans l'ordre de l'efficience et de la causalité, où les sens et l'imagination jouissent d'une certaine supériorité. « L'espèce intelligible tient ce *qui est formel* en elle, ce par quoi elle est intelligible en acte, de l'intellect agent, qui est une puissance supérieure à l'intellect possible ; tandis que ce *qui est matériel* en elle est abstrait des phantasmes. Donc l'intellect possible reçoit « *magis proprie* » de ce qui lui est supérieur que de ce qui lui est inférieur. En effet, ce qui vient de l'inférieur ne peut être reçu par l'intellect

1. I, q. 84, a. 6.

2. *Quaest. disp. de Anima*, a. 18, ad 11.

3. S. Thomas distingue une double action de l'intellect agent. Ainsi, *III Sent. d. 14, sol. 3*, il distingue « effectum lucis intellectualis, cujus est intelligibilia facere in actu ; et alium effectum, quod est perficere intellectum possibilem ad cognoscendum, quod in nobis faciunt species illuminatæ lumine intellectus agentis ». Même doctrine dans *Quodlibet 7, a. 1* (circa finem).



possible, qu'après avoir reçu de l'intellect agent la *forme d'intelligibilité*. D'autre part, sous un certain rapport, les puissances inférieures exercent une prédominance, surtout dans l'ordre de l'efficience et de la causalité, du fait qu'elles sont plus proches des réalités extérieures, qui sont cause et mesure de notre connaissance. »[1]

On ne peut affirmer plus clairement à la fois le réalisme de la connaissance et le rôle de l'activité synthétique de l'esprit. C'est que saint Thomas satisfait en même temps, aux exigences objectives. « Il est vrai, dit-il encore, que notre esprit reçoit sa science des choses sensibles ; néanmoins *c'est l'âme elle-même qui forme en soi les similitudes des choses*, en tant que par la lumière de l'intellect agent les formes abstraites des réalités sensibles sont rendues intelligibles en acte, afin de pouvoir être reçues dans l'intellect possible. Ainsi dans la lumière de l'intellect agent, toute science se trouve en quelque sorte innée en nous, à raison des conceptions universelles, connues immédiatement par la lumière de l'intellect agent, et dont nous nous servons comme de principes pour juger des autres choses. »[2]

On comprend que cette illumination permet à l'intelligence de pénétrer dans le réel avec plus de profondeur que les sens, bien que ceux-ci soient plus proches des choses. La forme sensible, reçue des choses par les sens, ne conduit qu'à la connaissance des accidents extérieurs, tandis que l'intelligence pénètre « *ad nudam quidditatem rei* », en séparant l'essence des conditions matérielles et en se la rendant ainsi en quelque sorte homogène[3]. S'il faut maintenir que toutes nos connaissances intellectuelles ont leur origine dans les sens, cela ne signifie pas que les sens appréhendent tout ce que notre intelligence connait, ni même le principal. A partir de la con-

1. « Species intelligibilis id quod in ea formale est, per quod est intelligibilis actu, habet ab intellectu agente, qui est potentia superior intellectu possibili ; quamvis id quod in ea materiale est, a phantasmatibus abstrahatur. Et ideo magis proprie intellectus possibilis a superiori accipit quam ab inferiori, cum id quod ab inferiori est, non possit ab intellectu possibili accipi nisi secundum quod accipit formam intelligibilitatis ab intellectu agente. Vel dicendum quod inferiores vires quantum ad aliquid superiores sunt, maxime in virtute agendi et causandi, ex hoc ipso quod sunt propinquiores rebus exterioribus, quæ sunt causa et mensura cognitionis nostræ. » *Q. de Verit.* 18, a. 8, ad 3.

2. « Verum est quod scientiam a sensibilibus mens nostra accipit ; nihilominus tamen ipsa anima in se similitudines rerum format, in quantum per lumen intellectus agentis efficiuntur formæ a sensibilibus abstractæ intelligibiles actu, ut in intellectu possibili recipi possint. Et sic etiam in lumine intellectus agentis nobis est quodam modo omnis scientia originaliter indita, mediantibus universalibus conceptionibus, quæ statim lumine intellectus agentis cognoscuntur, per quas sicut per universalia principia judicamus de aliis, et ea præcognoscimus in ipsis. » *Q. de Verit.* 10, a. 6.

3. *Q. de Anima*, 10, a. 6, ad 1.

naissance sensible et sous la lumière des notions premières et des premiers principes perçus naturellement sous l'action de l'intellect agent, notre esprit s'élève jusqu'à la connaissance des choses divines [1].

III

La question des premiers principes et de leur rapport avec la lumière de l'intellect agent en soulève une autre, dont l'origine est le mot d'Aristote déclarant que l'intellect agent est ὡς ἕξις τις [2]. La lumière de l'intellect agent ne serait-elle pas simplement l'habitus des premiers principes ?

Saint Thomas (II *Cont. Gent.* 76) expose longuement son interprétation du Philosophe. Retenons seulement de son exégèse que la lumière de l'intellect agent ne peut à elle seule constituer l'habitus des premiers principes. Car ces principes premiers supposent l'abstraction des singuliers et comme une induction élémentaire. Si naturels qu'ils soient, produits tout spontanés de l'activité intellectuelle, ils sont cependant postérieurs à la lumière de l'intellect agent. En ce sens, ce ne sont pas des « *formes à priori* » de l'entendement. Toutefois cette lumière intellectuelle, cette activité spontanée n'entre-t-elle pas dans la constitution de l'habitus des premiers principes et, d'une façon générale, dans la constitution des habitus intellectuels ?

Ce point de doctrine a été touché par saint Thomas dans ses premières œuvres surtout. Et il n'est pas totalement absent de son traité si achevé des habitus que nous trouvons dans la I^a II^{ae}. Citons seulement ce passage suggestif : « Cum prudentia sit recta ratio agibilium, requiritur ad prudentiam quod homo se bene habeat ad principia hujus rationis agendorum, quæ sunt fines ad quos bene se habet homo per rectitudinem voluntatis, sicut ad principia speculabilium per naturale lumen intellectus agentis. Et ideo sicut subjectum scientiae, quæ est ratio recta speculabilium, est intellectus speculativus in ordine ad intellectum agentem ; ita subjectum prudentiæ est intellectus practicus in ordine ad voluntatem rectam. » [3] Le docteur angélique est seulement plus discret à mesure que son esprit se libère de l'influence d'Albert le Grand et élimine peu à peu les infiltrations de l:
contre si fréquemment dans le
le *Contra Gentiles*.

1. *Ibid.*, ad. 2.
2. *de Anima*, Γ 5. 430 a, 15.
3. I^a II^{ae}, q. 56, a. 3.

On connait la doctrine d'Avicenne sur les habitus. Pour lui, l'habitus intellectuel n'est rien d'autre qu'une certaine aptitude *(habilitas)* de l'âme à recevoir l'*illumination* de l'intelligence séparée et les *espèces* intelligibles qui en émanent. En raison de sa doctrine de l'intellect agent séparé et de l'intermittence de son action Avicenne n'admet pas d'habitus permanents. L'illumination est intermittente. A chaque acte intellectuel nouveau, il faut « se tourner » vers l'Intellect agent. La science ne dépasse jamais cet état de disposition, d'aptitude grandissante à recevoir l'illumination [1].

Évidemment saint Thomas s'oppose à une telle théorie, mais non sans en extraire l'élément de vérité, qu'il va perfectionner. Pour lui l'habitus est plus qu'une aptitude grandissante à recevoir l'illumination : c'est comme une « agrégation » ordonnée d'espèces intelligibles résorbées dans l'intellect possible et transformées en forces [2]. Or ce qui rend compte en nous de l'existence et de la vie des habitus intellectuels, c'est, selon saint Thomas, la lumière de l'intellect agent, agissant non plus comme séparé, mais comme puissance de l'âme. Cette lumière entre comme *élément formel* dans la constitution et dans la vie des habitus intellectuels, qu'il s'agisse de l'habitus des premiers principes ou des habitus de science. Grâce à elle, tandis que l'impression, produite par la qualité sensible sur le sens, est toute dans le mouvement, et transitoire comme ce mouvement — « *tota in transmutari* » — l'impression produite par l'intelligible sur l'intellect possible est, au contraire, d'ordre qualificatif et formel. Il en résulte une connaturalité de la puissance avec l'objet. C'est là une différence profonde qui distingue l'opération intellectuelle. Comme le sens n'a son opération qu'en présence de l'objet sensible il lui suffit d'être impressionné « par mode de passion ». La perfection de l'opération intellectuelle, en plus de cette impression superficielle, qui ne fait qu'effleurer la puissance, exige une impression qualitative, formelle, durable. Il faut que l'objet s'installe en quelque sorte dans l'intelligence, sous forme de disposition et même de détermination, qui constitue précisément l'*habitus*.

Or qu'est-ce qui produit dans la puissance intellectuelle cette connaturalité avec l'objet ? Sans doute c'est l'objet lui-même, l'es-

1. Iª, q. 79, a. 6.

2. Au chapitre 56 du *Contra Gentiles*, S. Thomas donne à l'habitus un sens voisin de celui que lui donnait Avicenne. « Habitus est quædam habilitatio intellectus ad recipiendum species intelligibiles quibus actu fiat intelligens. » Mais il ajoute aussitôt : « Vel est ordinata aggregatio ipsarum specierum existentium in intellectu non secundum completum actum, sed medio modo inter potentiam et actum. »

pèce intelligible, mais en tant que considérée formellement sous la lumière de l'intellect agent. « Sicut in sensu visus, écrit saint Thomas, est duplex activum : unum quasi primum agens et movens ut lux, aliud quasi movens motum, sicut color factus visibilis actu per lucem ; ita in intellectu est quasi movens motum, species per ipsum facta actu intelligilibis, et ideo HABITUS INTELLECTIVAE PARTIS CONFICITUR EX LUMINE ET SPECIE INTELLIGILIBI EORUM QUAE PER SPECIEM COGNOSCUNTUR »[1].

Pour saint Thomas, le « *lumen intellectuale* » constitue dans l'habitus intellectuel l'élément formel. C'est dire que la connaturalité qui en résulte de la puissance avec l'objet est essentiellement *intellectuelle*, quelque chose de plus qu'une simple « attitude sympathisante ». Connaturalité complexe d'ailleurs, car elle est le résultat d'une synthèse (activité de l'esprit et espèce intelligible), qui donne à l'habitus un double aspect. D'abord, formellement, il est une assimilation des choses à l'intelligence ; il suppose leur immatérialisation et, en quelque sorte, leur intellectualisation. En second lieu, matériellement, il est une assimilation de l'intelligence aux choses en tant que, *pour connaître*, elle a besoin d'être déterminée par la *raison propre* de chaque chose[2].

Sous le premier aspect, qui est l'aspect formel, continue saint Thomas, la fonction de l'habitus est essentiellement synthétique. Il est une unification, une réduction du multiple à l'un. *Une seule forme suffit à cette synthèse* : nous avons là le principe formel de l'unité d'une science. Et c'est dans cet approfondissement, que réalise l'habitus en notre esprit, que se révèle surtout le rôle puissamment synthétique de la lumière de l'intellect agent.

Sous le second aspect, au contraire, aspect matériel, qui se caractérise par l'assimilation de l'intelligence aux choses, l'habitus présente une diversité et une multiplicité qui répondent à la diversité même et à la multiplicité des essences : c'est le rôle des *species*, reçues dans l'intellect possible, lequel répond à l'intellect agent puissance d'unité, comme une puissance du multiple[3].

1. *III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, sol. 2. c.

2. « Anima intellectiva comparatur ad res intelligendas dupliciter. Uno modo ut faciens eas intelligibiles actu : quia non omnes res, prout sunt in sua natura, sunt actu intelligibiles ; sed solum res immateriales ; unde et res materiales intelligibiles efficiuntur per hoc quod abstrahuntur a materia particulari et a conditionibus ejus, ut sic quodammodo intellectui, qui immaterialis est, assimilentur. Alio modo comparatur ad res ut cognoscens eas : et secundum hoc oportet quod sit similis ipsis rebus ut per propriam rationem cujuslibet rei de ea determinatam cognitionem habeat. » *III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, sol.

3. « Ad hoc quod aliquid assimilet sib [illegible] habeat in actu illa



Bref, entre l'intellect agent, activité synthétique, et l'intellect possible, passivité réceptive, et tenant à la fois de l'un et de l'autre, l'habitus est un intermédiaire. Il est comme une réduction du passif par l'actif, avec le double caractère 1° de référence objective déterminée par la *species*, 2° d'activité synthétique causée par la *lumière* de l'intellect agent.

On voit que, pour saint Thomas, la lumière de l'intellect agent n'a pas seulement pour office de faire des intelligibles en acte : c'est là seulement sa première fonction. Elle a en outre à parfaire l'intellect possible lui-même en vue de l'acte d'intellection. Et ce rôle second est assuré par l'habitus. C'est à tel point qu'il existe un habitus intellectuel qui est *pure lumière*, sans aucune détermination spécifique, dont tout le rôle par conséquent est de préparer l'intellect possible à son acte : c'est le *lumen gloriae*. Par contre saint Thomas rejette la conception d'un habitus qui serait *pure species*, sans lumière. Et c'est pourquoi, dans les intelligences angéliques, les *species* infuses ne sont pas à proprement parler des habitus, mais quelque chose qui tient de plus près encore à l'essence. Ce que saint Thomas signifie lorsqu'il écrit : « *Ex lumine intellectus angeli determinantur species ejus quibus fit propria rerum cognitio* » [1]. C'est l'inverse de ce qui se passe en notre intelligence unie à la matière. Aussi est-ce une erreur grave que d'assimiler l'intellection humaine à l'intellection angélique. Les choses déterminent nos *species* et celles-ci déterminent notre activité intellectuelle ; tandis que dans l'esprit pur l'activité intellectuelle détermine, en quelque sorte, les *species* par lesquelles il connait les choses. Ces *species* infuses sont donc bien plus des propriétés essentielles que des habitus. Tout tient à la différence du « *lumen intellectuale* » dans l'ange et dans l'homme.

J. Guillet, O. P.

solam formam secundum quam dicitur esse similitudo... sed ad hoc quod aliquid sit simile multis, oportet quod actu omnium illorum multorum formas habeat... Et ideo anima intellectiva potest facere omnia intelligibilia per unam naturam luminis quam actu habet, sine hoc quod aliquid aliud ab alio recipiat ; et ideo potentia quæ hæc efficit, est simpliciter activa, et dicitur intellectus agens, qui non operatur aliquo habitu mediante. Sed cum essentia animæ sit limitata, non potest per eam assimilari omnibus quidditatibus rerum intellectarum : unde oportet quod ista assimilatio compleatur per hoc quod aliquid aliunde recipit et ideo potentia qua perficitur quasi passiva est, secundum quod omne recipere dicitur pati, et vocatur possibilis intellectus qui operatur aliquo habitu mediante. » *III Sent.*, d. 14, q. 1, a. 1, sol. 2, ad 2.

1. *III Sent.*, d. 3, q. 3, a 3, ad 1.



AVICENNE
ET LE POINT DE DÉPART DE DUNS SCOT

On présente communément l'œuvre de Duns Scot comme ayant essentiellement consisté en une critique de positions préalablement établies par d'autres philosophes. Trouvant en face de lui l'œuvre double construite par saint Thomas d'Aquin et par l'augustinisme, sa réflexion se serait d'abord exercée sur elle, puis contre elle, et sa propre synthèse doctrinale, conséquence directe de cette réflexion critique, n'en serait en quelque sorte que l'expression. [1] Conception dont il importe de soumettre la résistance à l'épreuve des faits, parce qu'elle engage, sur deux points fondamentaux, notre interprétation de la pensée médiévale. Elle implique d'abord une certaine interprétation de la philosophie de Duns Scot ; car si la doctrine du Docteur subtil est née d'une critique de systèmes déjà existants, elle apparaîtra moins comme issue des exigences propres d'une pensée originale, que comme un produit occasionnel, une pensée sur une autre pensée. En outre, s'il surgit vraiment du besoin de déplacer des positions établies, le scotisme porta nécessairement en soi, dès son origine, les germes de cet esprit de nouveauté qui allait s'épanouir dans l'œuvre de Guillaume d'Ockham et de ses successeurs [2]. Mais en ramenant essentiellement l'œuvre de Duns

1. « Thomas und Leibniz sind Dogmatisten ; Duns Scotus und Kant sind Kritiker. Ihre Tendenz geht in erster Linie dahin, die überkommenen Behauptungen und Beweise auf ihre Stichhaltigkeit zu prüfen und ihre Mängel und Schwächen aufzudecken. » UEBERWEGS-BAUMGARTNER, *Grundriss*, 10 édit., p. 577. — B. LANDRY : « Le scotisme, en effet, s'est constitué par une double opposition, à la doctrine traditionnelle de l'augustinisme et à la nouvelle philosophie du thomisme. » *Duns Scot*, Paris, 1922, p. VIII.

2. Sur l'esprit novateur que l'on prête à Duns Scot, voir L. MAHIEU, *François Suarez*, Paris, 1921, p. 5, cité par Ephr. LONGPRÉ, O. M. *La philosophie du Bienheureux Duns Scot*, Paris, 1924, p. 228, note 1. — Fr. EHRLE, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des Pisaners Papstes Alexanders V*, Münster i/W, 1925, p. 110.
Un effort s'est produit en sens contraire pour insister sur l'aspect conservateur de la pensée de Duns Scot. Il s'est développé dans les milieux où le sens de la pensée scotiste authentique a le plus de chances de s'être conservé. Voir les témoignages du P. Déodat-Marie DE BASLY, O. M. et du P. [illegible] ...ec tout ce que l'auteur leur ajoute, dans l'ouvrage cité du P. Lo[illegible] ...*ditionalisme*



Scot à une critique novatrice cette interprétation engage du même coup notre conception générale de ce que fut la scolastique au début du XIVe siècle. Au lieu d'être une époque de virilité, encore féconde et créatrice, elle nous apparaît dès lors comme le moment précis où la pensée médiévale commence à vivre sur son propre fonds, et se détourne de la considération des problèmes pour s'intéresser surtout aux solutions qui en ont été déjà fournies. A l'âge des philosophes, qui s'occupent des choses, succède celui des professeurs de philosophie, qui s'occupent des philosophes. C'est le commencement de la route qui conduit au verbalisme pur du XIVe siècle finissant.

Pour savoir ce qu'il en fut réellement, c'est l'œuvre de Duns Scot lui-même que nous devons interroger, en prenant garde de ne pas supposer le problème déjà résolu. Quel fut son premier horizon intellectuel ? Sur quel terrain prit-il ces premières décisions philosophiques dont les conséquences se répercutent à travers l'œuvre entière d'un penseur ? Quelles pouvaient être, de son propre point de vue, les positions réelles des doctrines qu'il trouvait antérieurement établies, et quel droit à l'existence conservaient-elles en cas de conflit avec ses propres principes ? Voilà les premières questions qu'il importe de résoudre pour qui veut interpréter le scotisme. Si mal renseignés que nous soyons sur l'histoire de sa pensée, il n'est peut-être pas impossible de leur apporter une réponse satisfaisante, à condition d'observer scrupuleusement la manière dont Duns Scot pose ses premiers problèmes, et de conserver à ses propres solutions le sens que lui-même leur attribuait.

En droit, une telle enquête devrait être coextensive au champ de la métaphysique scotiste ; en fait, il suffit d'être tant soit peu familier avec les philosophies médiévales, pour savoir qu'il existe un certain nombre de maîtres problèmes, dont la solution décide de tout le reste. Pour nous éviter toute incertitude sur le choix de ces problèmes, Maurice du Port les a lui-même énumérés dans son commentaire sur la *Métaphysique* de Duns Scot : « Sunt enim materiae communiter currentes hoc tempore, in quibus magna dyscolia habetur, de primo videlicet cognito, de pluralitate formarum, de universalibus realibus, de univocatione entis, de principio individuationis »[1]. Terrain de recherches qui, même ainsi délimité,

---

du Docteur Marial, p. 228-256, et ch. VIII, *Le traditionalisme du Docteur Marial, ses idées synthétiques*, p. 257-279. L'influence exercée par cet important travail commence à se faire sentir. Voir, par exemple, M. DE WULF, *Hist. de la philos. médiévale*, Louvain-Paris, 1925, t. II, p. 82, n. 2.

1. Ed. Wadding, t. IV, p. 734-735. M. DU PORT énumère ensuite les questions

serait encore très vaste. Parmi ces questions, nous nous proposons d'en choisir trois qui sont véritablement premières et fondamentales : l'objet de l'intellect, la formation des universaux et l'univocité de l'être. A elles trois, elles délimitent et déterminent le problème de la connaissance humaine, fixent la fin de la métaphysique et lui assignent sa méthode ; c'est donc vraiment, par leur discussion approfondie, le point de départ de la métaphysique scotiste qui se trouve ici mis en question.

I

L'OBJET DE LA MÉTAPHYSIQUE

Lorsqu'on étudie la pensée de Duns Scot sur un point important de philosophie et surtout lorsqu'on cherche à discerner la formation de sa doctrine, on se trouve toujours ramené, quel que soit l'ouvrage dont on soit parti, à chercher ce qu'il en a déjà dit dans ses *Quaestiones in metaphysicam Aristotelis* [1]. Et lorsqu'on étudie enfin l'un quelconque des problèmes que Duns Scot y discute, on se trouve reconduit à une certaine idée qu'il s'est faite de la métaphysique. C'est là d'ailleurs la première question par laquelle s'ouvre son commentaire, et elle est pour lui d'une importance telle qu'il devra s'y reprendre à plusieurs fois pour la régler.

Observons donc le jeune Duns Scot en peine de déterminer pour

qui divisent spécialement les théologiens : éternité du monde, immortalité de l'âme, futurs contingents, prédestination : « quae quanto magis ventilantur, tanto difficilius comprehenduntur. »

1. Éditées dans l'édition L. WADDING, t. IV, p. 505-848. — Nous ne retenons, pour asseoir notre étude de Duns Scot, que ces *Quaestiones in Metaphysicam*, le *De primo principio*, l'*Opus Oxoniense*, les *Reportata parisiensia*, et les *Quaestiones quodlibetales*.

— Sous réserve de ce que pourrait révéler la critique externe des manuscrits, la critique interne des *Quaestiones in metaphysicam* suggère irrésistiblement l'idée que nous avons là l'un des plus anciens écrits de Duns Scot. C'est l'œuvre d'un philosophe, qui ne semble pas encore plongé dans les questions de théologie, quoique il ait déjà pris contact avec elles. Sur certains points importants, sa pensée n'y est pas encore fixée, et nous allons même l'y voir se fixer sous nos yeux. Ces caractères distinctifs de l'œuvre ont été bien observés par Maurice DU PORT dans son *Annotatio in Prologum Doctoris* : « Quaestiones metaphysicae... prius quam in sententias scriptum Doctor subtilis edidit, quamvis oppositum censuerint plurimi Scotistae ;...immo, ut credo, in saeculo adhuc doctor artium, aut junior, hoc scripsit. Unde problematice in aliquibus locis incedit more bonae indolis, et minime arrogantis, majoribus et antiquis morem gerens,... » (*Op. cit.*, t. IV, p. 509). Maurice DU PORT note ensuite avec beaucoup de perspicacité, que c'est dans l'*Opus Oxoniense* qu'il faut chercher la formule définitive de sa pensée, mais que c'est cependant par les écrits purement philosophiques de Duns Scot qu'il importe de commencer.



lui-même quél est l'objet de la métaphysique. Aucun désir de trancher arbitrairement une question aussi grave, ni d'éblouir les étudiants qui l'écoutent ; c'est moins un homme qui sait qu'un homme qui cherche ; les objections et réponses, dont l'écheveau risque de s'embrouiller entre nos doigts, ne sont que les questions et les réponses d'un dialogue intérieur où Duns Scot soutient jusqu'au bout chacune des solutions en présence pour voir quelle est celle qui va résister la dernière. Si nulle solution manifeste ne s'impose, il aceptera quelque réponse provisoire, en attendant que la discussion de problèmes connexes ait fait la lumière sur la question.

Dialogue de Duns Scot avec soi-même, mais d'abord avec ses grands aînés, qui ont soulevé les difficultés avant lui, et dont il écoute docilement les réponses avant de choisir entre eux et de les départager. Qui sont-ils à cette époque ? Lorsqu'on analyse l'*Opus Oxoniense*, c'est le contradicteur de saint Thomas et d'Henri de Gand que l'on rencontre à chaque question importante ; dans les *Quaestiones in metaphysicam*, leur nom ne lui est certes pas inconnu, et peut-être même pressent-il déjà son opposition future à leur doctrine [1], mais ce n'est pas entre eux, ni contre eux, que se débattent les questions métaphysiques décisives, c'est entre Avicenne et Averroès. Pour comprendre comment la pensée de Duns Scot s'est formée, la première illusion à dissiper est celle qui nous représente la pensée chrétienne et la pensée musulmane comme deux mondes dont on pourrait connaître l'un et ignorer l'autre. Avicenne et Averroès ne lui sont pas plus étrangers que Kant ne l'est pour un philosophe français ou Descartes pour un philosophe allemand, et peut-être moins encore. Il faut avoir, comme lui, leurs œuvres sous la main, pour suivre son dialogue intérieur et se trouver à même de l'interpréter [2].

---

1. Le point est d'importance pour situer les *Quaestiones in metaphysicam* dans l'œuvre de Duns Scot. Ce n'est pas le travail d'un théologien ; mais c'est le travail d'un maître ès-arts qui a déjà pris contact avec la littérature théologique et peut se permettre publiquement un jugement sur Henri DE GAND ou frère Thomas D'AQUIN.

1° Henri DE GAND : *Summa theologica*, citée p. 519, 524, 525, 533.

2° Thomas D'AQUIN : p. 525 ; p. 535 : « ...unde debile videtur fundamentum Thomae de creatione. » ;

2. Il va sans dire que la chose est également vraie pour saint Thomas, ou tout autre philosophe du moyen âge à partir du XIII[e] siècle. La réédition des traductions latines d'œuvres arabes ou juives, d'abord AVICENNE et AVERROÈS, est une besogne urgente, non seulement pour permettre de reconstituer l'atmosphère intellectuelle du XIII[e] siècle, mais encore pour nous permettre de comprendre, ne fût-ce que dans leur lettre même, les textes que nous lisons. Les notes étendues qui accompagnent cette étude permettront de s'en rendre compte.

Nous citons Avicenne d'après l'édition des *Opera omnia*, Venetiis, 1508. Une

Au moment où le jeune maître va fixer sa pensée, deux solutions du problème s'offrent à son choix : admettre avec Avicenne que l'objet propre de la métaphysique est l'être ; admettre avec Averroès que l'objet propre de la métaphysique est Dieu. Le terrain sur lequel se sont développées ses observations personnelles est donc, en réalité, la critique dirigée par Averroès contre la conception avicennienne de la métaphysique. Opter pour l'un plutôt que l'autre, ce n'était pas seulement accepter sa solution de ce problème, c'était engager l'orientation future de toute une métaphysique. On comprend aisément que Duns Scot y ait regardé à deux fois.

Son choix définitif sera en faveur d'Avicenne, mais il tentera d'abord l'impossible pour prouver qu'Averroès avait raison. Dans son désir de tenir d'abord la balance égale entre les deux solutions, Duns Scot pose le problème sous une forme assez indéterminée pour que sa discussion lui permette de faire valoir l'une et l'autre. A la question : le sujet sur lequel porte la métaphysique est-il l'être en tant qu'être, comme le veut Avicenne, ou Dieu et les Intelligences séparées, comme le veut Averroès, Duns Scot propose la réponse provisoire : ni l'un ni l'autre [1]. Après quoi, il laisse la parole à chacun des adversaires pour développer ses arguments.

Malgré son apparence purement abstraite, et en quelque sorte formelle, le problème manifeste immédiatement les graves implica-

---

référence : f. 60 a, signifie : folio 60, recto, colonne gauche. Une référence : f. 60 vb, signifie : folio 60, verso, colonne droite.

Un instrument de travail très précieux est l'ouvrage de S. Van den Bergh, *Die Epitome der Metaphysik des Averroes, übersetz und mit einer Einleitung und Erläuterungen versehen*, E. J. Brill, Leiden, 1924.

1. « Quod neutrum probo... » *Metaph.*, lib. I, qu. 1, n. 1 ; éd. Wadding, t. IV, p. 510. — Cette position de la question est importante pour comprendre la marche de l'argumentation et peser la valeur que Scot attribuait à sa conclusion. Maurice du Port paraît surpris de voir Duns Scot conclure en faveur d'Averroès, alors qu'il se décidera ailleurs pour Avicenne : *Adnotationes*, t. IV, p. 522 : « cujus (*scil* quaestionis) resolutio est fere problematica. » Cf. « ...quod ea quae in uno loco disputative et problematice determinat, alibi asserendo alteram partem sustinet ;... » t. IV, p. 671. En réalité, Duns Scot n'a jamais conclu pour Averroès contre Avicenne, même dans cette *Quaest.* I, car le problème posé ne comporte pas nécessairement ce choix. Contre un adversaire qui nierait à la fois la solution d'Avicenne, et celle d'Averroès (ce qui reviendrait à nier que la métaphysique eût un objet, donc aussi qu'elle fût possible), Duns Scot soutient successivement les deux thèses. C'est une dispute qui comporte, de par son objet même, un double *ad oppositum* : 1° « Ad oppositum pro ente est Aristoteles... et Avicenna... » « 2° Ad oppositum pro Deo est Commentator... ». Plus loin, lorsque la question se posera de choisir entre les deux doctrines, Duns Scot se demandera simplement : *Utrum metaphysica sit de ente*, et répondra : oui. Cf. *Metaph.*, l. VII, qu. 4 ; t. IV, p. 671. — On remarquera toutefois que, dès à présent, il oppose la double autorité d'Aristote et d'Avicenne à l'autorité solitaire d'Averroès ; c'est donc bien Avicenne qui représente pour lui l'interprète authentique de la pensée d'Aristote.

tions qu'il recèle. Supposons, en effet, qu'il s'agisse de soutenir le point de vue d'Averroès. Pour admettre que Dieu et les Intelligences séparées soient l'objet propre de la métaphysique, il faut soutenir d'abord que ce sont là des objets connaissables et accessibles à notre raison ; et il faut même soutenir que leur existence ait été démontrée par une science antérieure à la métaphysique. Car si l'on ne suppose pas que le métaphysicien trouve à sa disposition l'idée de Dieu en commençant sa recherche, l'objet de sa science ne peut pas être de l'étudier, mais de la chercher.

En fait, telle est bien l'attitude d'Averroès. Selon lui, ce n'est pas en métaphysique que se prouve l'existence de Dieu, mais en physique. Même si le métaphysicien semble procéder à une démonstration en règle de cette vérité, c'est seulement parce qu'il trouve à sa disposition les conclusions obtenues déjà par le physicien, et qu'il édifie sur elles sa propre preuve, qu'il lui sera possible d'aboutir [1].

Une deuxième question soulevée par ce problème est celle-ci : quel genre de connaissance avons-nous, soit de Dieu, soit de l'être ? Pour rester dans la perspective d'Averroès, que nous avons hypothétiquement adoptée, il serait tout à fait impossible d'admettre que la métaphysique eût un sujet tel que l'être, pour cette raison fort simple que l'être n'est pas un sujet. On donne le nom commun d'être à tout ce à quoi s'appliquent les dix catégories d'Aristote, mais il est évident que nous n'avons aucun concept auquel toutes ces diverses catégories s'appliquent avec le même sens. Pris dans toute son extension, cet être n'a aucune propriété définie ; pris avec une propriété définie, ce qui devient vrai de tel être cesse d'être vrai de tel autre, car un accident n'est pas une substance, un agent n'est pas, à la fois et sous le même rapport, un patient, et ainsi du reste. Ou bien donc la métaphysique ne portera que sur un mot, ou bien elle portera sur un être proprement dit, unique, doué de propriétés définies et démontrables à priori. Bien plus, pour que cette science puisse porter à la fois sur tous les êtres, il faut qu'elle ait comme objet propre le premier de tous, c'est-à-dire la substance, ou Dieu [2]. Ainsi donc, pour assigner Dieu comme le

1. DUNS SCOT, *Metaph.*, l. I, qu. 1, n. 6 ; t. IV, p. 511. Cf. « Per hoc patet ad primam probationem, quia Deum esse quaesitum est in scientia naturali, non in ista (*scil.* Metaphysica). Ad secundam, quia illa demonstratio secundi [libri] hujus [scientiae] procedit ex medio naturali, videlicet ex ratione moventis et moti, non autem ex medio metaphysico. » *Ibid.*, n. 7 ; p. 511.

Les deux textes fondamentaux sur lesquels s'appuie la doctrine d'AVERROÈS, selon DUNS SCOT, sont le *Comment. ult. Physicorum*, l. 1, et le *Comment. in Metaph.* l. II.

2. « Propter istas rationes, videtur concludendum quod ens secundum totum ambitum suum, prout dicitur de decem generibus, non est hic subjectum. Tum quia

sujet propre dont traite le métaphysicien, il ne faut pas seulement réserver au seul physicien le droit de prouver son existence, il faut encore nier qu'un concept de l'être en général puisse correspondre à quelque chose de réel. C'est le problème de l'univocité de l'être qui se trouve par là même implicitement résolu [1].

Transportons-nous maintenant au point de vue d'Avicenne. Ici, l'être est le sujet propre de la métaphysique [2], ce qui suppose résolus en un sens inverse les deux problèmes que nous venons de signaler. D'abord, lorsque le métaphysicien aborde l'étude du sujet qui relève de sa science, il ne sait pas encore si Dieu existe. Cette connaissance n'est en effet ni une connaissance innée et évidente de soi, ni une connaissance qu'on doive désespérer d'acquérir.

nullam unitatem habet majorem quam habeant decem praedicamenta, cum non habeat conceptum communem ad illa, licet accidentia attribuantur ad substantiam ; tum quia secundum omnem communitatem suam non potest habere aliquam proprietatem, ut probatum est dupliciter : propter diversitatem essentialem passionis a subjecto, et quia idem esset passio sui vel circulus foret in passionibus et subjectis... Ex his sequitur quod oportet ponere aliquod unum, quod passiones proprias potest habere, de ipso demonstrabiles *propter quid*, esse subjectum istius scientiae, quia haec scientia una et scientia *propter quid*. Oportet etiam illud unum esse primum ens, ad quod omnia alia attribuantur, alioquin non consideraret ista scientia de omnibus entibus. Probatio consequentiae : omnis enim scientia considerans multa per se, non ut passiones, vel ut causas, vel est de communi ad illa, ut de subjecto, vel de primo ad quod attribuuntur alia ; consequens autem probatum est esse contra intentionem Philosophi supra, quando arguebatur pro opinione Avicennae : illud autem quod habet omnes alias conditiones non est nisi substantia : substantia ergo ponenda est hic subjectum. » *Metaph.*, lib. I, qu. 1, n. 28 ; t. IV, p. 516. Cf. n. 30, p. 517.

1. DUNS SCOT, *Metaph.*, ibid., n. 38, p. 519 : « Contra quintam ; superius argutum est de univocatione... »

2. « Alia est opinio Avicennae I Met., c. 1, quod primum subjectum hujus scientiae est ens in quantum ens. » DUNS SCOT, *Metaph.*, l. I, qu. 1, n. 21 ; t. IV, p. 514.— Cf., le développement d'AVICENNE : « Igitur ostensum est tibi ex his omnibus quod ens in quantum ens commune est omnibus his, et quod ipsum debet poni subjectum hujus magisterii, et quia non eget inquiri an sit et quid sit, quasi alia scientia praeter hanc debeat assignare dispositionem ejus ob hoc quod inconveniens est, ut stabiliat suum subjectum an sit et certificet quid sit scientia cujus ipsum est subjectum, sed potius oportet concedere tantum quia est et quid est. Ideo primum subjectum hujus scientiae est ens inquantum est ens ; et ea quae inquirit sunt consequentia ens inquantum est ens sine conditione aliqua ; quorum quaedam sunt quasi species, ut substantia, quantitas et qualitas, quoniam esse non eget dividi in alia priusquam in ista, sicut substantia eget dividi in alia antequam perveniat ad dividi in hominem et non hominem ; et ex his quaedam sunt ei quasi accidentalia propria, sicut unum et multum, potentia et effectus, universale et particulare, possibile et necesse. Per hoc autem quod ens recipit haec accidentia et coaptatur illis, non est necesse illud proprie fieri vel naturale, vel disciplinale, vel moral
CENNA, *Metaph.*, I, 3 ; f. 70 v b. — Le texte même a
suivant : « ...si autem consideratio de causis fuerit i
omni eo quod accidit eis secundum hunc modum, opo
ens sit subjectum, quod est convenientius. » *Op. cit.*, I,

Le fait est simplement qu'il faut démontrer l'existence de Dieu pour la connaître. Or le physicien, en tant que tel, est incapable d'en fournir la démonstration ; c'est donc au métaphysicien qu'il appartient de l'établir. Dès lors, il devient contradictoire d'assigner Dieu comme objet propre de la métaphysique, puisqu'un objet ne peut pas être donné pour la science même qui sera chargée de l'établir[1].

De même en ce qui concerne l'idée de l'être. Il est clair que l'être n'est pas un genre, c'est un transcendantal. On ne peut donc pas lui accorder une essence qui se retrouverait dans tout ce qui vient se ranger sous ce genre. On ne le peut pas plus pour l'être que pour aucun des genres suprêmes. Or chacune des choses qui existent se range sous un de ces genres, et chaque chose a une essence, bien que son genre n'en ait pas. Le fait que l'être ne soit pas un genre commun aux êtres n'empêche donc pas qu'il y ait un sens où l'on peut l'affirmer de tous les êtres[2], et c'est précisément en ce sens qu'il est l'objet de la métaphysique. Ainsi, une certaine doctrine de l'univocité del'être est présupposée par la solution avicennienne du premier problème que la métaphysique puisse se poser.

En dégageant ainsi les implications qu'enveloppe ce problème, on explique pourquoi Duns Scot évite de le poser en termes tels

---

1. DUNS SCOT, *Metaph.*, l. 1, qu. 1, n. 1 ; t. IV, p. 510 : « Primo sicut probat eam Avicenna... » Cf. AVICENNE : « Dico ergo impossibile esse ut ipse Deus sit subjectum hujus scientiae, quoniam subjectum omnis scientiae est res quae conceditur esse, et ipsa scientia non inquirit nisi dispositiones illius subjecti, et hoc notum est ex aliis locis. Sed non potest concedi quod Deus sit in hac scientia ut subjectum, immo quaesitum est in ea. Quoniam si ita non est, tunc non potest esse quin sit ut concessum in hac scientia et quaesitum in alia, vel concessum in ista et non quaesitum in alia. Sed utrumque falsum est, quoniam impossibile est ut sit quaesitum in alia, eo quod aliae scientiae sunt vel morales vel civiles vel naturales vel doctrinales vel logicae, et nulla scientia sapientiae est extra hanc divisionem. In nulla autem earum quaeritur an sit Deus, quia non potest esse hoc ut in eis quaeratur, et tu scies hoc parva inspectione ex his quae multotiens inculcamus, nec etiam potest esse ut non sit quaesitum in alia ab eis scientia, tunc enim esset non quaesitum in scientia ullo modo. Igitur aut est manifestum per se, aut disputatum per se, quod non possit manifestari ulla speculatione. Non est autem manifestum per se, nec est desperatum posse manifestari, quia signa habemus de eo. » AVICENNA, *Metaph.*, Tr. I, c. 1, f. 70 — « Postquam autem inquiritur in hac scientia (*scil.* metaphysica) an sit (Deus), tunc non potest esse subjectum hujus scientiae, nulla enim scientiarum debet stabilire esse suum subjectum. » Ibid., f. 70 b.

2. DUNS SCOT, *Metaph.*, l. I, qu. 1, n. 23 ; t. IV, p. 515 ; avec renvoi à AVICENNE, I *Metaph.*, c. 5, dont voici le texte : « Dicemus igitur nunc quod quamvis ens, sicut scisti, non sit genus, nec praedicatum aequaliter de his quae sub eo sunt, tamen est intentio in qua conveniunt secundum prius et posterius. Primum autem est quidditati, quae est in substantia ; deinde ei quae est post ipsum. Postquam autem una intentio est ens secundum hoc quod assignavimus, sequuntur illud accidentalia quae ei sunt propria, sicut supra docuimus, et ideo eget aliqua scientia in qua tractetur de eo sicut omni sanativo necessaria est aliqua scientia. » *Op. cit.*, f. 72 v b.

qu'il soit obligé de trancher la difficulté. Pour choisir entre l'une des deux solutions, il faut choisir entre deux métaphysiques, c'est à-dire supposer faite la science que l'on entreprend de constituer. Toutefois, il n'est pas impossible de discerner au passage, dans cette longue série d'arguments, quelques traits caractéristiques par où s'annonce la pensée définitive de Duns Scot lui-même. Le plus net est assurément celui-ci.

Le jeune métaphysicien oppose l'une à l'autre deux doctrines, dont l'une réserve les preuves de l'existence de Dieu à la physique, l'autre, au contraire, à la métaphysique. Avicenne, tenant de la seconde, a certainement tort, car tout effet dont une propriété présuppose l'existence d'une certaine cause, peut servir de base pour établir l'existence de cette cause. Le mouvement, objet propre de la considération du physicien, est précisément un effet de ce genre ; on peut donc légitimement faire fond sur lui pour établir l'existence du premier moteur. Averroès, de son côté, n'a pas moins tort, car si l'on peut partir du mouvement pour prouver un premier moteur, on peut bien plus évidemment encore partir de l'être pour prouver l'existence d'un être suprême. Et l'erreur d'Averroès est plus condamnable que celle d'Avicenne. Car les propriétés physiques des corps ne conduisent qu'à une connaissance de Dieu privative, en nous enseignant ce qu'il n'est pas ; ou à une connaissance positive inférieure, et qui nous enseigne ses perfections les moins hautes, puisqu'elles ne nous le font connaître que comme cause d'une propriété physique des corps. Les propriétés générales de l'être créé, au contraire, nous conduisent directement à la considération de l'être lui-même, c'est-à-dire beaucoup moins loin de la perfection de Dieu [1]. *Uterque negetur..., sed magis Averroes* ; le choix de Duns Scot ne se formule pas encore ; il est déjà certainement fixé.

1. « Secundo, Avicenna dicit tantum Philosophiam primam posse probare Deum esse, non naturalem. Tertio, Averroes ponit è contra, quod tantum in scientia naturali hoc declaratur, non in philosophia prima.

... Contra secundum et tertium simul : omnis proprietas considerata de effectu, quam impossibile est sibi inesse, nisi talis causa sit, concludit causam esse, *quia* ; sed tam proprietas considerata in scientia naturali quam in ista, de effectu, non potest sibi inesse, nisi primum movens sit, et nisi primum ens sit ; ergo utraque scientia potest probare ipsum esse. Tamen ista immediatius, quia generales proprietates entis creati, secundum quod considerantur hic, magis ducunt in cognitionem positivam perfectionum primi entis, per excellentiam, quam speciales conditiones consideratae in aliis scientiis ; quia istae magis ducunt in cognitionem privativam, vel aliquam positivam minus excellentem ; minus enim excellens videtur primitas modo tantum, quam esse primum ens simpliciter ; unde uterque negetur quoad tertium, sed magis Averroes. Hoc etiam probatur specialiter contra ipsum, quia tunc illa quae est simpliciter conclusio in physica, esset hic simpliciter prima propositio omnino indemonstrabilis, et ita physica esset prior ista. » *Metaph.*, l. I, qu. 1, n. 35; p. 518.

Lorsqu'on passe de cette première question au Livre VII, qu. 4, aucune hésitation n'est plus possible. Ce qu'il s'agit de savoir alors, ce n'est plus s'il y a des raisons en faveur de l'une et l'autre thèse, mais laquelle des deux est vraie. L'option, cette fois, est décisive : *tenetur ergo Avicenna* ; c'est Avicenne qui a raison. Et les causes de ce choix confirment pleinement ce que laissait supposer l'examen de la première question. Toute la métaphysique est engagée dans la solution d'un tel problème. D'abord, il est capital de maintenir contre Averroès que la métaphysique est capable de fournir des preuves de l'existence de Dieu. Car si l'on contestait l'existence de telles preuves, on en serait réduit à des arguments tels que la preuve physique par le premier moteur. Argument valable, certes, mais qui ne nous fait connaître qu'une perfection de Dieu relative à son action sur le monde, non une perfection de l'être divin pris en lui-même. Le premier moteur peut être infini, mais il ne serait pas formellement nécessaire qu'il le fût pour n'être que la cause première de tous les mouvements. D'être le premier être, au contraire, c'est une perfection par rapport à soi-même, donc absolue. Et c'est une perfection qui implique nécessairement l'infinité, car celui qui est premier dans l'ordre de l'être est par définition un être parfait [1]. Ainsi donc, c'est notre idée de Dieu la plus haute qu'il s'agit de sauver en optant pour Avicenne, et nous supposons, en effectuant ce choix, que le problème de l'infinité de Dieu soit résolu.

Et il l'est, en effet, au moment où Duns Scot prononce la sentence qui condamne le physicisme averroïste. Tout en admettant que les choses sensibles qu'étudie le physicien nous soient connues les

1. « *Utrum metaphysica sit de ente* ? — Nota rationes alibi AVICENNAE quod sic, id est, metaphysicae, propter duo. Primo, quia Deum esse probatur hic, et quia ens est commune ad omnia hic considerata. Contra, AVERROES Commento ultimo I. Physicorum, naturalis solus probat Deum esse, et ibi facit considerationem, genus substantiarum separatarum est subjectum metaphysicae. Contra AVERROEM ex quolibet effectu ostenditur causam esse, quia impossibile est effectum esse nisi a causa tali, sive nisi talis causa sit ; hujusmodi sunt multae passiones metaphysicae, *prius* et *posterius*, *unum et multa*, *actus* et *potentia* ; quomodo enim haec causatis insunt, nisi sit aliquod unum primum ? Quaere ibi : *Qui est misit*, etc.

Item perfectior conceptus de Deo possibilis physico, est primum movens, possibilis autem metaphysico, est primum ens. Secundus est perfectior, tum quia absolutus, tum quia requirit perfectionem infinitam, nam illud primum perfectissimum non est quod non est infinitum. Sed [si enti non repugnet infinitas, non est perfectissimum quod non est infinitum], sed enti non repugnat infinitas. Primum movens tantum dicit respectum, non autem necessario ex sua ratione formali requirit infinitatem perfectionum. Qui autem habet perfectiorem conceptum de subjecto, potest perfectius ostendere de ipso *quia*, per illa in effectibus, quae ducunt ad cognoscendum esse de conceptu tali. » *Metaph.*, l. VI, qu. 4 ; t. IV, p. 670. Corrigé sur B. N. nouv. f. lat., 16110, f. 59 r b. Les mots entre crochets [ ] figurent dans l'édition WADDING, mais non dans le texte mss.

premières, il nie que cette antériorité chronologique de la connaissance physique déroge en quoi que ce soit à l'autonomie de la métaphysique [1]. Tout au contraire, le métaphysicien pourrait fort bien prouver l'existence de Dieu sans recourir à l'argument du premier moteur ; mais comment le physicien démontrerait-il que son moteur est le *premier*, à moins d'être encore plus métaphysicien pour établir le prédicat que physicien pour définir le sujet ? [2]

C'est donc d'un véritable primat de la raison métaphysique qu'il s'agit ici : *Prima scientia, scibilis primi* [3].

Resterait toutefois le problème de l'univocité de l'être. Duns Scot estime que l'unité d'un sujet qui peut être affirmé en un certain sens commun à tous les objets d'une science suffit à l'unité de cette science, sans qu'il soit nécessaire de postuler pour cette science un objet virtuellement commun, qui serait Dieu [4]. D'ailleurs ce Dieu que la métaphysique ne s'accorde pas comme donné, elle le pose comme fin de sa recherche, et c'est même parce qu'elle veut s'en rendre la découverte possible qu'elle s'est assigné l'être pour objet.

Dès ce moment, en effet, on voit s'esquisser les lignes directrices de la synthèse future telle que la réalisera l'*Opus Oxoniense*. Ce n'est plus le philosophe qui construira le grand commentaire, c'est le

---

1. « Respondeo pro Commentatore : praemissae ad primum ens sumuntur ex motu. — Contra : licet physica sit prior doctrina quam metaphysica, quia sensibilia sunt nobis notiora, non tamen dicitur ipsa ostendere omnem conclusionem metaphysicam, vel praemissas ad omnem ; quia, cum deventum fuerit, sive abstrahendo, sive in doctrina, ad propria considerabilia, a metaphysico, ex illis ostendit conclusiones suas. Ita primum ens esse ostendit ex propriis, licet ista propria forte non fierent nobis nota, nisi prius ordine doctrinae philosophicae cognoscerentur. Quomodo etiam scientia inferior stabiliet subjectum superioris, si ipsa superior non potest secundum Averroëm ? » *Metaph.*, L. VI, qu. 4 ; t. IV, p. 671. Corrigé sur B. N. nouv. fonds latin, 16110, f. 59 r b.

2. « Confirmatur. Si metaphysicus non consideret esse de Deo, nisi sicut demonstratur a physico, non cognosceret nisi de primo movente, et ita non haberet aliquam notitiam quod subjectum suum est ; quia primum movens non est suum subjectum ; nec sequitur : primum movens, ergo primum ens ; sicut non sequitur : prima nigredo, ergo primus color. Nec metaphysicus potest per ipsum ostendere de primo ente, amota ratione primi moventis. Quomodo autem de movente ostenderet physicus primum, nisi in hoc sit magis metaphysicus propter praedicatum quam physicus propter subjectum ? » *Metaph.*, L. VI, qu. 4 ; t. IV, p. 671.

3. DUNS SCOT, *ibid.* Dans le Mss. B. N
primi scibilis. » — Formule qui n'est q
etiam sapientia quae est nobilior scienti
lior vero scientia quia est certitudo ve
causae quae sunt post eum, et cognitio
Dei. » AVICENNA, *Metaph.*, Tr. I, cap. 1 ;

4. DUNS SCOT, *Metaph.*, l. VI, qu. 4,
quatione... »



théologien. Or Duns Scot théologien assignera comme objet propre de la théologie, non pas simplement l'idée de Dieu, mais le Dieu chrétien, qui est essentiellement l'Être infini. Tel sera, selon lui, le concept de Dieu le plus parfait que la plus haute de toutes les sciences puisse proposer à notre méditation [1]. Or, ce concept que la théologie place au terme de ses recherches comme un idéal inaccessible, la métaphysique se trouve désormais capable de nous en rapprocher dans une certaine mesure. Sans nous livrer l'intuition de son objet, elle peut du moins en démontrer l'existence, puisque les preuves de Dieu fondées sur les propriétés métaphysiques de l'être permettent d'établir l'existence d'un premier Être, et que la primauté dans l'ordre de l'être entraîne avec soi l'infinité. Par là s'expliqueront les caractères distinctifs des preuves de l'existence de Dieu dans l'*Opus Oxoniense*. Au lieu de se demander avec saint Thomas si Dieu existe, Duns Scot se demandera *Utrum in entibus sit aliquid actu existens infinitum* [2] ; au lieu de considérer la preuve par la cause du mouvement comme la première et la plus évidente, il n'y verra qu'une voie indirecte et peu sûre pour rejoindre l'idée de l'être infini. C'est bien le système entier qui est en jeu lors de cette option première entre Averroès et Avicenne, on ne s'étonnera donc pas que, dès le début, nous voyions d'importantes conséquences en découler.

II

L'ÊTRE ET LE PREMIER OBJET DE L'INTELLECT

Toute la métaphysique scotiste est centrée sur l'idée d'être, parce qu'il n'y a pas d'autre idée qui puisse nous permettre d'atteindre Dieu. C'est en effet comme Etre que lui-même s'est défini pour

1. « Ergo, theologiae nostrae, ut nostra est, non oportet dari objectum primum nisi primum notum, de quo noto immediate cognoscantur primae veritates. Illud primum notum est ens infinitum ; quia iste est conceptus perfectissimus quem possumus habere de illo quod est in se primum subjectum. Quod tamen neutram praedictarum conditionum habet... Tamen, quia theologia nostra de necessariis est de eisdem de quibus est theologia in se, ideo sibi assignatur subjectum primum, quoad hoc quod est veritates continere in se, et hoc idem est subjectum theologiae nostrae quod est primum subjectum theologiae in se ; sed quia illud non est nobis evidens, ideo, continet istas ut nobis notum, immo non est nobis notum. » *Op. Oxoniense*, Prolog. qu. III, art. 4, n. 70 ; edit. Quaracchi, t. I, p. 55-56. — De fait, notre théologie se limite à ce que Dieu nous a révélé de lui-même par l'Écriture (*ibid.*, n. 84, p. 69), mais il va de soi que ce que nous connaissons ou non de son objet ne modifie en rien la nature de cet objet.

2. *Op. Oxon.*, I, 2, 1 ; éd. Quaracchi, t. I. p. 179.

nous [1] ; c'est la primauté dans l'ordre de l'être qui nous conduira seule jusqu'à la connaissance d'un être infini, et par conséquent de Dieu [2] ; il s'agit donc de savoir si l'intellect humain tel qu'il se comporte, travaillant sur les données dont il dispose, peut former une idée de l'être capable de supporter notre métaphysique.

La première question à résoudre, concernant ce problème, est de savoir quel est l'objet propre de l'intellect humain ? Sur le processus général que suit l'élaboration de nos connaissances, aucune difficulté ne peut surgir et aucun désaccord réel ne sépare les philosophes. A l'origine de toute connaissance se trouvent des données sensibles ; sous l'action du sens, l'intellect forme en soi les éléments simples de la connaissance, qui sont les concepts ; ayant appréhendé les concepts par un premier acte ; l'intellect les compose entre eux par un deuxième acte ; les ayant ainsi composés, l'intellect donne son assentiment à la vérité de la proposition ainsi formée, si cette proposition est un principe, et c'est un troisième acte qui vient compléter les deux premiers [3]. Il va de soi que, pour une connaissance ainsi organisée, la connaissance directe de l'immatériel pris dans son intelligibilité pure demeure à la rigueur impossible, et c'est ce qui a conduit certains docteurs à soutenir que la quiddité de la substance matérielle est l'objet propre de l'intellect humain. Pour saint Thomas d'Aquin, dont Duns Scot vise expressément la doctrine, nous ne pouvons connaître que les essences matérielles, ou ce qu'il est possible de concevoir des essences immatérielles à partir des objets perçus par nos sens. Duns Scot résume exactement la thèse thomiste ; il en assigne le fondement principal, qui est que l'âme

1. « Domine Deus noster, Moysi servo tuo, de tuo nomine filiis Israel proponendo, a te doctore veracissimo sciscitanti, sciens quid de te posset concipere intellectus mortalium, nomen tuum benedictum reserans, respondisti : « Ego sum qui sum » (*Exod.*, III, 14). Tu es verum esse, tu es totum esse ; hoc credo ; hoc, si mihi esset possibile, scire vellem. Adjuva me, Domine, inquirentem ad quantam cognitionem de vero esse, quod tu es, possit pertingere ratio nostra naturalis, ab ente, quod de te praedicasti, inchoando. » *De primo principio*, I, 1 ; ed. Quaracchi, p. 627. — Cette position du problème se rattache directement à saint Bonaventure, *Itinerarium*, cap. V, n. 2 ; Quaracchi, ed. minor, p. 331. Les scholiastes renvoient avec raison à Avicenne (p. 333, note 1).

2. Voir ch. I, p. 98.

3. « Dicendum quod non habet (*scil.* anima) aliquam cognitionem naturalem, secundum naturam suam, neque simplicium, neque complexorum, quia omnis nostra cognitio ortum habet ex sensu. Primo enim movetur sensus ab aliquo simplici, non complexo, et a sensu moto movetur intellectus, et intelligit simplicia, quod est primus actus intellectus : deinde post apprehensionem simplicium, sequitur alius actus, qui est componere simplicia ad invicem ; post illam autem compositionem, habet intellectus ex lumine naturali, quod assentiat illi veritati complexorum, si illud complexum sit principium primum. » Duns Scot, *Metaph.*, l. 1, qu. 10, n. 2 ; t. IV, p. 551.



« conjuncta corpori nihil intelligit nisi per abstractionem a phantasmatibus » ; il insiste fortement sur les arguments qui la légitiment ; il indique comment elle entend échapper à l'agnosticisme qui la menace [1] et cependant, il ne l'accepte pas.

Que désigne-t-on, en effet, lorsqu'on parle de l'objet propre de l'intellect ? On peut entendre par là : l'objet premier sous la raison duquel nous connaissons tous les autres objets. En ce sens, il est manifeste que la quiddité de la substance matérielle n'est pas l'objet propre de notre intellect. Nous connaissons en effet beaucoup d'autres objets, et même selon leur essence, dont aucun n'est la quiddité d'une substance matérielle : l'âme, par exemple, se connaît elle-même, à tel point qu'Aristote en donne la définition ; elle connaît ses propres facultés, elle a des idées de ses idées, et l'on pourrait apporter nombre d'autres exemples du même genre [2]. La quiddité de la substance matérielle n'est donc pas le concept à travers lequel nous pensons tout le reste.

On pourrait alors interpréter la réponse thomiste en un autre sens. Au lieu d'être « illud primum sub ratione cujus omnia intelliguntur », l'objet propre de l'intellect serait « id quod primo tempore intelligitur ». Mais elle ne vaut pas mieux au second sens qu'au premier ; car si l'on se place au point de vue de l'ordre chronologique, les premiers objets connus sont les premiers objets perçus ; or ce que nous percevons en premier lieu, ce sont les accidents des corps, et non leurs substances ; il faudrait donc, de ce nouveau point de vue, abandonner encore la thèse de saint Thomas.

Au fond, l'argument qui semble fondamental et décisif aux partisans de cette thèse, est la parfaite correspondance qu'elle établit entre la faculté de connaître et son objet. Duns Scot était assez bon connaisseur en matière de beaux arguments métaphysiques pour avoir discerné et goûté la force de celui-là. L'objet doit être proportionné à la faculté de connaître dont il relève ; or l'intellect humain est une faculté de connaître existant dans la matière d'un corps

1. « Respondetur ideo aliter, quod quantumcumque abstrahitur illud quod est immateriale in quiditate substantiae sensibilis, a materiali abstractum semper est ejusdem speciei cum singularibus a quibus abstrahitur, et per consequens nunquam devenitur ad quiditatem substantiae immaterialis, sed tantum ad quiditatem substantiae quae est in materia, non tamen consideratae ut est in materia. Ad quartum, quod non demonstramus aliqua de substantiis separatis nisi *quia*, scilicet per effectus, et in tali demonstratione non oportet subjectum esse praecognitum *quid est*, sed tantum in demonstratione *propter quid*. » Duns Scot, *Metaph.*, l. II, qu. I, n. 10 ; t. IV, p. 556. — Pour les fondements de la doctrine thomiste, voir *ibid.*, n. 4-5, p. 554-555. Les principaux seront touchés dans la discussion qui va suivre.

2. *Ibid.*, n. 16, p. 557. Les arguments auxquels renvoie ce passage se trouvent au n. 14, même page.

humain, mais qui n'opère cependant pas par l'entremise d'un organe ; son objet sera donc quelque chose d'existant dans la matière, et qui cependant ne sera pas connu en tant qu'existant dans la matière. Telle est précisément la quiddité de la substance matérielle, une fois quelle est abstraite de la matière par l'intellect agent. D'ailleurs, quelle utilité pourrait avoir l'intellect agent s'il n'était précisément destiné à dépouiller la forme sensible de sa matière afin d'en faire une quiddité, ou essence, concevable pour l'intellect possible ? C'est donc bien cette quiddité,qui est l'objet propre de notre intellect[1]. Argument d'apparence séduisante, mais qui repose en réalité sur une fausse symétrie. Cette proportion entre la faculté de connaître et son objet n'est aucunement nécessaire, du moins au sens où on l'entend ici. A ce compte, en effet, l'intellect de l'Ange devrait être incapable de connaître la quiddité de la substance matérielle, précisément parce que l'intellect angélique est une vertu cognitive immatérielle. Il faudrait en outre soutenir que, si aucune rose n'existait, notre intellect serait incapable de connaître l'essence de la rose, puisqu'en pareil cas cette essence ne serait pas réalisée dans une matière. Mais surtout, entre Duns Scot et saint Thomas, Avicenne vient une fois de plus s'interposer. Selon le philosophe arabe, en effet, les notions d'être, de chose, et autres du même genre, se forment immédiatement dans notre âme au contact des objets, bien qu'elles ne soient pas elles-mêmes des quiddités matérielles[2].

---

1. « Quiditas substantiae materialis est proprium objectum intellectus nostri possibilis ; ergo nihil poterit per se intelligi a nobis, quod nec est talis quiditas, nec cognoscibile per talem quiditatem... Primum hic assumptum ostenditur, quia objectum proportionatur virtuti cujus est ; intellectus autem est virtus existens in materia, tamen non operatur mediante organo ; ergo objectum ejus erit aliquid existens in materia, non tamen cognoscitur inquantum existens in materia. Talis est quiditas substantiae materialis abstracta per intellectum agentem. Confirmatur hoc : quia nisi illud esset objectum intellectus possibilis, non videtur necessarium ponere actionem intellectus agentis circa objectum intellectus possibilis. » DUNS SCOT, *Metaph.*, l. II, qu. 3, n. 5 ; t. IV, p. 554-555. — Le texte de saint Thomas visé par Duns Scot semble être *Sum. theol.*, I, 85, 1, concl.

— Cf. *Op. Oxon.*, L. I, dist. 3, qu. 3, art. 1 ; ed. Quaracchi, n. 371-373, pages 330-333.

2. DUNS SCOT, *Metaph.*, l. II, qu. 1, n. 16 : « De secunda propositione pro opinione quod quiditas substantiae materialis est per se objectum, patet quod hoc est falsum, si objectum sit illud primum sub ratione cujus omnia intelliguntur ; quia probatum est multa alia per se intelligi a nobis, et secundum quiditatem suam, quorum nullum est quiditas substantiae materialis. Si autem accipitur primum, pro eo quod primo tempore intelligitur, patet quod hoc est falsum ; sed illa prius intelliguntur quae prius sentiuntur, cujusmodi sunt accidentia. — Item si quiditas substantiae materialis esset per se primum objectum intellectus nostri, propter proportionem objecti ad virtutem, cum intellectus Angeli, secundum ipsos, non sit virtus in corpore, sequitur quod Angelus non cognosceret quiditatem substantiae materialis, quae



Au fond, Duns Scot ne veut pas que tel soit l'objet propre de l'intellect parce qu'avec Avicenne il veut assigner à notre faculté de connaître un autre objet. Dans une formule extraordinairement dense, il affirme comme Avicenne que l'être est la première idée reçue dans l'âme parce que « le premier habitus d'une puissance a pour objet le premier objet de la puissance dont relève ce premier habitus ». En d'autres termes le premier objet de la métaphysique est, ainsi que nous l'avons vu, l'être en tant qu'être, parce que l'être est la première acquisition de l'intellect, et l'être est la première acquisition de l'intellect, parce qu'il en est le premier objet. La preuve, c'est que l'être est intelligible antérieurement à tout autre intelligible ; il l'est, sinon d'une antériorité dans le temps, au moins d'une antériorité de nature, car tout ce qui peut être connu, quelle qu'en soit la nature, est connu à titre d'être, à moins qu'il ne le soit comme vrai ou comme un, qui ne sont que d'autres noms pour désigner l'être [1]. C'est donc bien l'être qui constitue l'objet immédiat et propre de l'intellect.

Duns Scot aperçoit clairement l'objection fondamentale qui menace une telle conclusion : elle implique l'univocité de l'être ; car si l'intellect a l'être pour objet propre, il doit pouvoir le saisir par un acte unique, et par conséquent le connaître dans le même sens quelle que soit l'espèce de l'être appréhendé. Ayant soulevé cet important problème, Duns Scot l'évite provisoirement au moyen d'une « *evasio* ». L'être, dit-il, pourrait constituer le premier objet de notre intellect sans que nous eussions pour autant la connaissance de l'être pris en soi. Par exemple : quel est le premier objet de la vue ? La couleur. Et cependant, la vue ne voit jamais la couleur en soi, mais telle ou telle couleur particulière. Que l'on n'objecte pas, d'ailleurs, que la comparaison ne vaut pas, parce que les sens n'ont pas à connaître l'universel, au lieu que l'intellect doit l'appréhender. L'intellect ne peut en effet pas plus appréhender d'un seul

est in materia. Item, tunc non cognosceret intellectus noster quiditatem rosae, rosa non existente, cum talis quiditas non sit tunc in materia. Item, Avicenna Metaph., c. 6 : *ens et res et hujusmodi sunt quae prima impressione imprimuntur in anima* ; quae tamen non sunt quiditates materiales. » Duns Scot, *Metaph.*, l. II, qu. 1, n. 16 ; t. IV, p. 557.

1. « Ad illud Avicennae Metaph., 5, quod *ens et res faciunt primam impressionem in anima* : quod videtur, quia primus habitus potentiae habet pro objecto, objectum primum potentiae primi habitus ; ut metaphysicae objectum primum est ens inquantum ens, 4 Metaph. text. comment. 1. Item, nihil aliud est commune omni per se intelligibili nisi ens ; nisi forte alia convertibilia enti, ante quae omnia naturaliter prius est ens intelligibile, ut subjectum ante passiones, sive proprietates. » Duns Scot, *Metaph.*, l. II, qu. 3, n. 21 ; t. IV, p. 558-559.

acte toute une classe de concepts, que le sens ne peut appréhender d'un seul acte toute une classe de sensibles. Si donc l'on suppose que les objets de l'intellect soient des objets équivoques du point de vue logique, mais analogues du point de vue métaphysique, le premier objet de l'intellect sera le premier de ces objets analogués [1], c'est-à-dire celui par rapport auquel tous les autres se définissent. Duns Scot parait donc se réfugier ici dans la doctrine de l'analogie de l'être, ce qui ne l'empêche pas d'ajouter immédiatement, qu'on pourrait aussi bien répondre que l'être est « unius rationis », par quoi sa pensée semblerait s'orienter plutôt vers la doctrine de l'univocité. C'est donc vraisemblablement en faveur d'une solution intermédiaire que Duns Scot entend se décider.

Cette hypothèse est confirmée par l'examen de la question I du Livre IV à laquelle Duns Scot lui-même nous renvoie pour étudier les raisons alléguées en faveur de l'univocité de l'être. Le titre même de la question permet d'espérer une réponse décisive sur ce point : *utrum ens dicatur univoce de omnibus* ? Et néanmoins on peut dire qu'elle a fait le désespoir de générations de scotistes, fermes partisans de l'univocité de l'être, qui s'y trouvent devant une négation radicale de l'univocité et une décision expresse de Duns Scot en faveur de l'analogie. Maurice du Port tente de sauver la situation en déclarant que Duns Scot se contente ici de soutenir « probabiliter » le pour et le contre ; qu'il a d'ailleurs laissé intentionnellement le plus fort des arguments d'Avicenne sans réponse, — et qu'enfin, de toute façon, un bon scotiste doit tirer le glaive pour mettre en fuite les tenants de l'analogie averroïste [2]. Quelle est, au fait, la situation ?

1. « Contra : tunc ens habet unum conceptum, quia potentia potest habere aliquem actum unum, circa proprium objectum... Ad primum, evasio : color est primum objectum visus ; tamen circa colorem in se nullum actum potest visus habere, sed semper circa singulare. Contra hoc est, quod visus non cognoscitivus universalis. Respondeo, sic nec intellectus unico actu est alicujus aequivoci cognoscitivus secundum logicum, licet analogi secundum metaphysicum, sed tantum primi inter illa analogata... Ad primum aliter dicitur quod ens est unius rationis, ut tangitur in illa quaest. 4 hujus, alioquin non esset certum quod aliquid est ens, et dubium si substantia vel accidens. » *Ibid.*, n. 21-22, p. 559.

2. « Sed notabis quod in tota hac disputatione contra opinionem Avicennae, ut ostendantur argumenta non valere, addidit Doctor responsiones immediate, vel in margine ; unde dicuntur extra, vel in littera formaliter, et postmodum assignatae sunt, ut supra. Efficacissimae tamen sunt, quare defendes eas ; et licet multi conentur infringere ipsas, et similiter satisfacere argumentis ad oppositum, tu tamen assume gladium solertiae Scoticae, et scutum sincerae veritatis Aristotelicae, et clypeos confringes, et capras disperdes, et garrulos dissipabis loquentes, et averroystarum umbrosas evelles frondes. » Maurtius a Portu, t. IV, p. 579-580. C'est d'ailleurs avec raison que Cavellus fait observer que les derniers arguments sont en faveur d'Avi-



Tout d'abord, Maurice du Port, Cavellus et les autres commentateurs se sont trouvés en présence d'un texte où Duns Scot nie l'univocité de l'être. Il est à peine besoin de souligner l'importance décisive d'un tel fait.

S'il est exact, quelles que soient ensuite les arguties auxquelles on prétende recourir, rien ne pourra faire que Duns Scot n'ait pas écrit : « ad quaestionem, concedo quod ens non dicatur univoce de omnibus entibus ». Il faudra donc admettre, ou qu'il n'a jamais enseigné l'univocité de l'être, ou que, s'il l'a enseignée plus tard, c'est qu'il s'est dédit.

En réalité, le texte que donnent les manuscrits de nous connus ne contient pas cette négation de l'univocité de l'être [1], bien qu'il ne l'affirme pas non plus, et qu'il semble opter plutôt en faveur de deux solutions différentes, selon les points de vue logique ou métaphysique auxquels on aura choisi de se placer. Sans décider aucunement du fond de la doctrine scotiste, ce fait présente un intérêt

cenne : « Adde quod potius hic inclinat in sententiam Avicennae ut patet ex ultimis verbis hujus quaestionis, quibus tandem, post longam disputationem, tenet conceptum entis esse unum, ut praescindit a modis per se et non per se, qui sunt determinativi, et nihil determinabilis, ut loquitur Doctor, id est, ipsius entis ut sic. » Voir *Quaest. cit.*, Scholium III ; t. IV, p. 578.

1. « Ad quaestionem, concedo quod ens non dicatur univoce de omnibus entibus; non tamen aequivoce ; quia aequivoce dicitur aliquid de multis, quando illa de quibus dicitur non habent attributionem adinvicem, sed quando attribuuntur, tunc analogice. Quia ergo non habet conceptum unum, ideo significat omnia essentialiter secundum propriam rationem, et simpliciter aequivoce secundum Logicum ; quia autem illa quae significantur inter se essentialiter attribuuntur, ideo analogice secundum Metaphysicum realem. » Duns Scot, *Metaph.*, l. IV, qu. 1, n. 12 ; t. IV, p. 578.

Le mss. B. N. lat. 16110, f. 24 v b, donne le texte suivant : « Concedo quod ens non dicitur aequivoce, quia aequivoce dicitur aliquid de multis, quando illa de quibus dicitur non habent attributionem ad invicem, sed quando attribuuntur, tunc dicuntur analogice. Quia ergo non habet conceptum unum, ideo significat omnia essentialiter secundum propriam rationem, et simpliciter aequivoce secundum Logicum ; quia autem illa quae significantur inter se essentialiter attribuuntur, ideo analogice secundum Metaphysicum realem. »

Le R. P. Eph. Longpré, consulté par nous sur la valeur de ce texte, nous a déclaré qu'il avait déjà constaté la même différence en comparant à Wadding cette rédaction du manuscrit de Münich, Lat., 15829, fol. 22 verso, col. a : « Respondeo quod ens non dicatur aequivoce, quia aequivoce dicitur aliquid de multis quando illa de quibus dicitur non habent attributionem ad invicem, sed quando attribuuntur, tunc analogice. Quia igitur non habet conceptum unum, ideo significat omnia essentia[liter] secundum propriam rationem, et simpliciter aequivoce secundum Logicum ; quia autem illa quae significantur inter se attribuuntur essentialiter, ideo analogice secundum Metaphysicum realem. »

Il n'est guère douteux que la rédaction fournie par [illegible] manuscrits soit la bonne ; d'autant moins douteux que le texte ainsi rét[illegible]tement celui que nous avons cité plus haut, page précédente, n[illegible]

incontestable, puisque le dilemme que le texte imprimé par Wadding nous imposait ne se pose véritablement pas. Même si Duns Scot n'enseigne pas l'univocité de l'être dans la question que nous examinons, il ne l'y nie pas,et sa doctrine cherche peut-être à se frayer un passage entre plusieurs solutions opposées. Quelles sont ces solutions, et sous quel aspect se présentent-elles? La doctrine de l'univocité de l'être est représentée aux yeux de Duns Scot par la philosophie d'Avicenne. Il importe donc de déterminer exactement ce que le philosophe arabe entendait établir, dans les textes sur lesquels Duns Scot s'appuie pour lui prêter la théorie de l'univocité.

Ce qui frappe immédiatement, c'est que le texte du Traité I, ch. VI de la *Métaphysique* d'Avicenne, auquel Duns Scot nous renvoie, ne porte pas directement sur ce problème, mais sur la question toute différente de savoir ce que signifient les termes de « chose » ou d'« être », et quelles en sont les premières subdivisions : *De assignatione rei et entis, et de eorum primis divisionibus, ad hoc ut exciteris ad intelligentiam eorum*. Pour expliquer ce que sont la « chose » et l'« être », Avicenne affirme d'abord que ce sont là des notions premières, qui s'impriment du premier coup dans la pensée, et que l'on ne saurait par conséquent acquérir à partir de notions antérieures et plus connues. L'être diffère donc en cela des propositions que nous croyons en raison de certains principes admis, puisque nulle connaissance n'est en nous antérieure à celle-là.

Selon le processus d'acquisition de la science que décrit Avicenne, aucune proposition ne peut être comprise tant que l'on n'en comprend pas les termes. Or, les termes prononcés par celui qui énonce une proposition ne sont pas capables par eux-mêmes d'introduire dans la pensée de celui qui les entend une connaissance qui ne s'y trouve pas déjà. Pour que ce que l'on veut enseigner à quelqu'un lui devienne intelligible, il faut parfois user de choses moins connues en soi que ne l'est ce que l'on veut faire connaître, mais qui, grâce à quelque intermédiaire, ou par le moyen de quelque interprétation, se trouvent devenir plus connues. Les choses se passent donc dans l'ordre de l'intelligence comme elles se passent dans l'ordre de l'imagination. Il y a beaucoup de choses qui sont des principes imaginatifs, en ce sens qu'on ne peut les imaginer que par elles mêmes, et non à partir d'autres images. Lorsqu'on les désigne à quelqu'un, il ne s'agit donc pas de lui faire connaître quelque chose qui lui serait inconnu, mais on use d'un mot ou signe quelconque pour les désigner, et, à force de répéter ce mot ou ce signe en employant tous les

artifices nécessaires pour en faire concevoir la signification, notre interlocuteur finit par comprendre que l'idée qui s'éveille dans son âme est précisément ce que nous voulions lui faire concevoir. Si l'on soutenait au contraire que toute imagination suppose une imagination antérieure, ou que toute idée présuppose une autre idée, il faudrait remonter à l'infini dans la poursuite des principes, ou tourner en cercle sans jamais trouver de point fixe où s'arrêter [1].

Que l'être soit un de ces principes premiers, c'est l'évidence même, puisqu'il est naturellement antérieur à tout ce par quoi l'on pourra entreprendre de l'expliquer. Aucune tentative de démonstration de l'être n'évite de tomber dans un cercle vicieux. Certains disent, par exemple, que l'être est certain puisqu'il est nécessairement agent ou patient. Mais l'idée d'être est plus connue que celles d'agent ou de patient, car tous les hommes conçoivent avec certitude ce qu'est l'être, bien qu'ils ignorent si l'être doit être agent ou patient, chose qui n'est aucunement évidente aussi longtemps qu'on ne l'a pas démontrée [2]. Même erreur chez ceux qui disent qu'une « cho-

---

1. « Dicemus igitur quod ens et res et necesse talia sunt quae statim imprimuntur in anima prima impressione quae non acquiritur ex aliis notioribus se, sicut credulitas quae habet prima principia, ex quibus ipsa provenit per se, et est alia ab eis sed propter ea Nisi enim prius subintraverit animum, vel non fuerit intellectum quod significatur per verbum, seu partem credulitatis, non poterit agnosci id quod significatur per illam, quamvis cognitio quae transit per animum, vel quae intelligitur ex significatione verbi non sit adducens acquisitionem scientiae quae in natura hominis non est ; scientiae dico intelligendi quod vult significare loquens et quod intendit. Quod aliquando fit propter res minus notas in se quam sit id quod vult fieri notum, sed per aliquid aliud vel per interpretationem aliquam fiunt notiores. Similiter in imaginationibus sunt multa quae sunt principia imaginandi quae imaginantur per se. Sed cum voluerimus ea significare non faciemus per ea certissime cognosci ignotum, sed fiet assignatio aliqua transitus per animam nomine et signo, quod aliquando erit in se minus notum quam illud sed per aliquam dispositionem fiet notius in significatione. Cum igitur frequentaverit illud nomen et signum, faciet animam percipere quod ille intellectus transiens per animam est illud quod vult intelligi et non aliud, quamvis illud signum non faciat sciri illud certissime. Si autem omnis imaginatio egeret alia praecedente imaginatione, procederet hoc in infinitum vel circulariter. » Avicenne, *Metaph.*, tr. I, cap. 6, f. 72 r b. Cf. Bib. nat., lat., mss 16602, f° 5 v 6. — Une tradition mss. différente est représentée par le mss. lat. 6443, f. 47° a b.

2. « Dicemus igitur quod ens et res et necesse talia sunt quod statim imprimuntur in anima prima impressione, quae non acquiritur ex aliis notioribus se... Quae autem promptiora sunt ad imaginandum per seipsa sunt ea quae communia sunt omnibus rebus, sicut res et ens et unum etc. Et ideo nullo modo potest manifestari aliquod horum probatione quae non sit circularis, vel per aliquid quod sit notius illis. Unde quisque voluerit discutere de illis incidet in volucrum. Sicut ille qui dixit quod certitudo essentis est ex hoc quod vel est agens vel patiens, quamvis haecdivisio sit essentis ; sed tamen ens notius est quam agens vel patiens. Omnes enim homines imaginantur certitudinem entis, sed ignorant an debeat esse agens vel patiens, quod et mihi quoque usque nunc non patuit, nisi argumentatione tantum. Qualis

se » est ce dont on peut affirmer une énonciation vraie ; car les expressions *quelque chose*, *peut*, ou *énonciation vraie*, ne peuvent être elles-mêmes expliquées que si l'on en dit qu'elles sont *quelque chose*, ou *ce que*, ou toute autre expression qui ne sont qu'autant de mots différents pour désigner ce que l'on nomme une « chose ». Ainsi, les deux idées d'être et de chose sont bien des principes premiers. Et elles-mêmes ne sont pas réductibles l'une à l'autre, car toute chose est, mais ce qui est n'est une chose qu'en raison de ce qui la fait être ce qu'elle est. La chose est donc ce que chaque être possède en propre, et c'est pourquoi, lorsqu'on emploie le terme dans ce sens précis et défini, son contenu n'est plus identique à celui de l'être proprement dit [1].

Tenons-nous-en donc à l'idée d'être, ou à celle d'*aliquid* qui n'est qu'un autre nom de la même réalité, et considérons-la comme la première et la plus générale des notions qui nous soient accessibles. Que représente-t-elle ? Ce n'est pas un genre, car, ainsi que chacun sait, l'être ne s'affirme pas également des diverses catégories qui rentrent sous lui. Et cependant, il y a un même sens dans lequel tout ce qui vient se ranger sous l'être mérite le nom d'être, bien que certaines choses le méritent antérieurement à certaines autres. Ainsi ce qui mérite d'abord le nom d'être, c'est l'essence de la substance ; puis vient ce qui n'arrive qu'après la substance, c'est-à-dire tous les accidents qui lui sont propres. Mais comme tout cela, ainsi que nous

---

est ergo iste qui id quod est manifestum laborat facere notum per proprietatem quam adhuc opus est probari ut constet esse illius ? » Avicenne, *Metaph.*, Tract. I, cap. 6, f. 72 r v. Cf. Bib. nat., lat., 16602, f. 6 r. Et 6443, f. 4 r b.

1. « Similiter etiam hoc quod dicitur quod res est id de quo potest aliquid vere enunciari, potest aliquid minus notum est quam res, et *vere enunciari*, minus notum est quam res. Ergo quomodo potest hoc esse declaratio ? Non enim potest cognosci quid sit *potest aliquid*, vel *vere enunciari* nisi in agendo de unoquoque eorum dicatur quod est res, vel aliquid, vel quid, vel illud, et haec omnia multivoca sunt rei. Quomodo ergo vere potest sciri res per aliquid quod non potest sciri nisi per eam ?... Dico igitur quod intentio entis et intentio rei sunt in anima duae intentiones ; ens enim et aliquid et hoc et illud sunt nomina multivoca ejusdem intentionis. Nec dubitabis quin intentio istorum jam impressa sit in anima legentis hunc librum. Sed res, et quicquid aequipollet ei, significat etiam aliquid aliud in omnibus linguis. Unaquaeque enim res habet certitudinem qua est id quod est sicut triangulus habet certitudinem qua est triangulus et habet albedo certitudinem qua est albedo, et hoc est quod fortasse appellamus esse proprium, nec intendimus per illud nisi intentionem esse affirmativi, quia verbum ens significat etiam multas intentiones, ex quibus est certitudo qua est unaquaeque res, et est sicut esse proprium rei. » Avicenne, *Metaph.*, Tr. I, cap. 6 ; f. 72 v a. Cf. *Bib. nat.*, lat., 6443, f. 4 r° b ; et 16602, f° 6 r. — Avicenne considère donc *aliquid* comme synonyme de *ens*, alors qu'il réserve le terme de *res* pour désigner l'être que définit la quiddité. Cf. *ibid.* « unaquaeque res habet certitudinem propriam quae est ejus quidditas, et notum est quod certitudo cujusque rei quae est propria ei est praeter esse quod multivocum est cum aliquid. »



venons de dire, ne peut pas échapper à l'être ni se trouver éclairci par une idée qui soit antérieure à celle de l'être, il faut nécessairement qu'il existe une seule science consacrée à tout ce qui relève de l'être, en quelque sens que ce soit, comme il existe une seule science de tout ce qui concerne l'art de guérir [1].

Ces assertions ont exercé une influence décisive sur un grand nombre de philosophes du moyen âge, et sur Duns Scot en particulier. Il est donc important d'en préciser exactement la portée. D'abord, il est frappant que les expressions d'*univocité* ou d'*analogie* de l'être n'y soient pas employées. Tout se passe comme si le problème, sous sa forme technique et précise, n'était pas encore explicitement posé. Et, en effet, Avicenne n'examine pas ici la question pour elle-même, mais simplement comme un cas particulier du problème que soulève la détermination de l'objet de la métaphysique. S'il n'existe aucun sens commun à tous les emplois du mot « être », il n'existe par le fait même aucun objet propre de la métaphysique, conséquence dont la gravité n'a pas besoin d'être signalée. Enfin, la thèse à laquelle s'arrête Avicenne est d'une remarquable prudence doctrinale, bien qu'elle laisse en suspens un fort difficile problème. Le philosophe arabe affirme en effet de la manière la plus nette que l'être n'est pas un genre : *quamvis ens, sicut nosti, non sit genus* ; c'est même de beaucoup l'élément le plus précis de la doctrine qu'il propose, et l'importance en est capitale, puisqu'il résulte de là que tout système se réclamant d'Avicenne devra nécessairement faire place à une certaine analogie de l'être. De quelque manière qu'on l'entende, l'univocité qui se réclamera de son patronage excluera toujours l'univocité du genre et ne pourra par conséquent que se superposer à une analogie métaphysique. D'autre part, l'esprit de l'avicennisme, et spécialement de la métaphysique avicenniene, exige que le point de vue de la simple analogie métaphysique se trouve dépassé. Bien qu'en effet l'être ne soit pas un genre réellement com-

1. « Significatum est mihi esse homines qui dicunt quod aliquid est aliquid, quamvis non habeat esse, et quod aliquid est forma rei quae non est res, nec quae est, nec quae non est, et quod quae vel quod non significant aliud quam id quod significat res. Isti autem non sunt de universitate eorum qui cognoscunt. Quos cum coegerimus discernere inter haec verba secundum intellectum suum detegentur. Dicemus igitur nunc quod quamvis ens, sicut scisti, non sit genus, nec praedicatum aequaliter de his quae sub eo sunt, tamen est intentio in qua conveniunt secundum prius et posterius. Primum autem est quiditati quae est substantia, deinde ei quod est post ipsam. Postquam autem una intentio est ens secundum hoc quod assignavimus, sequuntur illud accidentalia quae ei sunt propria, sicut supra docuimus, et ideo eget aliqua scientia in qua tractetur de eo, sicut omni sanativo necessaria est aliqua scientia. » Avicenne, *Metaph.*, Tr. I, cap. 6, f. 72 v b. Cf. Bib. nat., mss. lat., 16602, f. 7 r.

mun à tous les êtres, il doit y avoir un certain point de vue, duquel tout ce qui est, est au même sens et de la même façon. L'être de la substance n'est pas celui de l'accident, mais, du fait même qu'il n'y a pas d'idée antérieure à l'idée d'être, on doit nécessairement accorder que l'une et l'autre viennent se ranger sous cette idée commune et que, d'un certain point de vue, l'accident et la substance reçoivent le nom d'être selon la même signification.

Reprenant la doctrine d'Avicenne pour l'exposer, Duns Scot respecte soigneusement la position du problème telle qu'elle se rencontre chez le philosophe arabe. Il lui attribue cette thèse que l'être peut s'affirmer de tout selon le même sens, mais non pas aussi immédiatement de tous les êtres. Quand au fondement de la doctrine, il a parfaitement vu que la nature en est essentiellement psychologique. Ce que l'on connait en premier lieu est toujours le plus général ; donc, à moins que l'on ne veuille remonter à l'infini dans l'ordre de la généralité, il faut arriver à une idée qui soit absolument universelle. Aucune des dix catégories ne satisfait à cette condition ; il faut donc poser une idée plus générale qu'elles, et il n'y en a pas d'autre que l'idée d'être [1]. Parmi les arguments qu'il allègue en faveur de la doctrine d'Avicenne, il en est deux qui pèsent d'un poids considérable dans la pensée de Duns Scot.

Le premier est que l'on n'a le choix qu'entre un genre déterminé, ou l'être indéterminé, lorsqu'il s'agit d'assigner l'objet le plus général de notre intellect. Or le confus doit précéder le déterminé dans

1. « In ista quaestione videtur opinio Avicennae I Metaph. suae, c. 2 et c. 5 (*sic*) quod ens dicitur per unam rationem de omnibus de quibus dicitur, sed non aeque primo, quia quaedam sunt communia genera, sive species entis, quaedam vero passiones etc. Ad hoc est ratio ista : quae prima sunt ad intelligendum, sunt communissima, quia semper communius prius intelligitur, et non est processus in infinitum in intelligibilibus ; ergo illud quod est primum intelligibile simpliciter, est communissimum simpliciter. Sed nullum est tale nisi ens ; quia nullum decem generum est communissimum simpliciter, quia nullum praedicatur de alio genere ; ens ergo potest habere unum conceptum communem. Confirmatur haec ratio : quod primo occurrit, debet esse confusum respectu cujuslibet secundo occurrentis, quando est processus a confuso ad determinatum : sed nullum genus est confusum respectu alterius generis occurrentis secundo, ergo, etc. Similiter sicut accidentia per se sentiuntur, ita primo universalissima illorum possunt intelligi, sed illud quod est simpliciter primum est tantum unum ; ergo illud non potest esse aliquod genus, cum contingat primo occurrere aliud genus, et non substantiam. Item unius potentiae est unum proprium objectum, quia potentia movetur ab objecto secundum formam objecti, et nisi habeat unam formam non movebit, et si intellectus non intelligit unum, nihil intelligit, 4, hujus, tex. com. 10 ; sed primum objectum intellectus est ens, ut commune omnibus. Probatio : illud est primum objectum potentiae cognitivae, sub cujus ratione cognoscuntur omnia alia ab illa, sicut patet de objecto visus : sed nec ratio substantiae, nec accidentis reperitur in omnibus intelligibilibus. Duns Scot, *Metaph.*, lib. IV, qu. 1, n. 5 ; t. IV, p. 576. Mss. cité, f. 23 v b.



l'ordre de l'appréhension, et comme l'être possède une indétermination totale par rapport à tous les genres ou espèces qui viendront ensuite, c'est évidemment lui qui constitue l'objet le plus général que l'on puisse assigner à notre intellect. Le second est que toute faculté doit avoir un objet propre, parce que chaque puissance ou faculté est mue par son objet en vertu de la forme de cet objet. Si donc cet objet n'avait pas une forme une, il n'aurait pas de quoi mouvoir cette faculté. Or, une fois posé en ces termes, le problème n'est susceptible que d'une solution. La seule forme qui soit commune à tous les objets de l'intellect, et qui par conséquent leur confère une véritable unité, c'est l'être ; il faut donc nécessairement le considérer comme le premier objet de l'intellect [1].

Cet argument parait supposer, il est vrai, que tous les objets d'une certaine faculté doivent être inclus dans le premier objet de cette faculté. C'est parce que la substance, ou l'accident, ne sont pas inclus dans tous les intelligibles, qu'ils ne sont pas non plus le premier objet de l'intellect, c'est au contraire parce que l'être, et lui seul, y est inclus, qu'il en est le premier objet. Or s'il en était ainsi, Dieu, qui est le premier objet de son propre intellect, devrait être inclus dans tous les objets qui sont intelligibles pour lui ; mais tel n'est pas le cas, puisqu'il ne se pense pas comme inclus dans l'idée de ses créatures ; l'argument qui fait de l'être le premier objet de l'intellect ne semble donc pas concluant.

Pour défendre la cause d'Avicenne contre cette difficulté, Duns Scot met en avant de multiples raisons. C'est que, sous son aspect théologique l'objection est d'importance capitale pour l'avenir de la métaphysique scotiste. Il s'agit de savoir si le premier objet de l'intellect est nécessairement l'objet sous lequel tous les autres objets sont inclus comme les espèces sous leur genre. Or il n'en est évidemment pas ainsi. D'abord, si le premier objet de l'intellect

1. L'argument qui veut que toute faculté ait un objet propre est d'une importance décisive dans la pensée de Duns Scot. L'*Opus Oxoniense* présentera plusieurs fois le problème sous cet aspect : ou bien l'être est univoque, ou bien l'intellect n'a pas d'objet premier et qui lui appartienne en propre. Pour lui en assurer un, Duns Scot définira donc d'abord l'univocité *minima* requise à cette fin : « Et ne fiat contentio de nomine univocationis, conceptum univocum dico qui ita est unus, quod ejus unitas sufficit ad contradictionem affirmando et negando ipsum de eodem ; sufficit etiam pro medio syllogistico, ut extrema unita in medio sic uno sine fallacia aequivocationis concludantur inter se uniri. » (*Op. ox.*, I, 3, 1-2, art. 4, n. 346, éd. cit., p. 309). C'est par cette univocité *minima* que peut être sauvée l'existence d'un objet premier de notre intellect : « Sed ponendo illam positionem quam posui in prima quaestione hujus distinctionis de univocatione entis, potest aliquo modo salvari aliquod esse primum objectum intellectus nostri. » *Loc. cit.*, n. 377, p. 335.

était l'objet auquel tous les autres doivent être rapportés, c'est Dieu qui serait notre premier objet, ce qui ne semble pas être vrai. Mais surtout, nous éprouvons en nous-mêmes que nous pouvons concevoir l'être, d'une manière tout à fait indifférente à telle ou telle détermination. Il peut y avoir discussion pour savoir si tel être, comme la lumière, est un être par soi et une substance, ou un être par autrui et un accident ; mais on ne doute pas qu'elle soit un être, et c'est même ce qui permet de se demander ensuite de quelle espèce d'être il s'agit [1]. Ainsi donc, bien loin de détruire la thèse d'Avicenne, cette objection la renforce. Il ne faut pas dire que l'être n'est pas le premier objet de l'intellect, parce qu'alors il serait un genre ; on doit dire, au contraire, que l'être ne peut pas être un genre, précisément parce qu'il est le premier objet de l'intellect. Pour qu'il puisse être ultérieurement applicable à tout ce qui le suivra, substance, accident, différence, etc., il faut que l'être ne soit lui-même ni substance, ni accident, ni aucun des dix genres les plus généraux auxquels on donne le nom de catégories. [2]. C'est donc avant et au-dessus de tous les genres qu'il se trouve, c'est-à-dire antérieurement à toute détermination. Que l'on s'élève au-dessus

1. « Dices quod Deus est primum objectum intellectus sui, non tamen includitur in omnibus quae possunt ab ipso intelligi. — Contra : si sufficeret quod objectum proprium potentiae esset aliquod primum, ad quod omnia alia attribuuntur, sicut dicit dicta responsio, ergo Deus esset simpliciter primum objectum intellectus, quod non videtur esse verum. Item, patet quod potent a receptiva alicujus formae, ad quam aliae attribuuntur, non est receptiva illarum aliarum ; sicut de materia comparata ad formam substantialem, vel accidentalem. Item, substantia forte et Deus non cognoscuntur per propriam speciem : quomodo ergo perfectius cognoscuntur accidente ? primum autem objectum perfectissime scognoscitur, etc. Item aliter patet ; experimur in nobis ipsis, quod possumus concipere ens, non concipiendo hoc ens in se, vel in alio, quia dubitatio est quando concipimus ens, utrum sit ens in se vel in alio, sicut patet de lumine, utrum sit forma substantialis per se subsistens, vel accidentalis existens in alio, sicut forma : ergo primo aliquid indifferens concipimus ad utrumque illorum, et utrumque illorum postea invenimus ita primo, quod in isto salvatur primus conceptus quod sit ens. » Duns Scot, *Metaph.*, lib. IV, qu. 1, n. 6 ; t. IV, p. 576. Le mss. B. N. lat., 16110 donne le début suivant pour ce passage : « Confirmatur haec ratio. Si sufficeret quod objectum proprium alicujus potentiae esset aliquid primum ad quod omnia alia attribuuntur... » f. 24 a.

2. « Item 3 hujus, tex. com. 10. Ens non potest esse genus, quia est de per se in intellectu cujuslibet : sed si aliquo modo aequivoce diceretur, posset secundum unum significatum esse extra intellectum alicujus. Accipiendo enim ens, ut significat substantiam, ita est extra intellectum differentiae, sicut substantia, et sic de quolibet alio significato. Item, omnia numerata conveniunt in aliquo communi : substantia et quantitas sunt diversa entia, quia idem et diversum condividunt totum ens ; ergo sunt duo entia ; igitur ens est unus conceptus communis eis. Item, alias non convenientius divideretur ens in substantiam et accidens, quam in ens quando, et in ens non quando, quia nec accidens posset significare aliquid commune novem generibus magis quam ens decem generibus, et ita prima divisio non esset in duo, sed in decem. » Duns Scot, *Metaph.*, l. IV, qu. 1, n. 8, t. IV, p. 576. Mss. cité, f. 24 b.

des catégories pour se retrancher dans les cinq Prédicaments de Porphyre, l'objection demeurera aussi vaine. Ce que veut établir Avicenne, tel que Duns Scot l'interprète, c'est l'existence d'un transcendental, c'est-à-dire d'un universel plus universel encore que les Prédicaments ou les Catégories. Or il ne peut y en avoir d'autre que l'être, dans l'ordre de la quiddité, ou l'un, dans l'ordre de la qualité[1]. Et comme l'un n'est qu'un aspect de l'être, c'est manifestement l'être qui, de toute façon, demeure le premier objet de l'intellect.

Ramenée à ce qu'elle a d'essentiel, la thèse d'Avicenne revient donc à ceci : tout ce que l'on conçoit, on le pense comme « quelque chose », *quid* ; et Duns Scot n'admet aucun argument qui prétende nous obliger à admettre que concevoir quelque chose soit nécessairement la concevoir comme contenue sous tel ou tel genre déterminé[2]. Avant d'en rien penser d'autre, on pense que cela est ; c'est aux démarches ultérieures de la pensée qu'il appartient de démontrer ce que c'est.

---

1. « Contra : tunc ens esset genus. Probatio consequentiae : quod proprie praedicatur de multis, praedicatur de eis secundum rationem alicujus universalis de numero quinque universalium ; sed ens per te est hujusmodi ; ergo praedicatur secundum rationem universalis. Non differentiae, quia non praedicatur in quale ; nec Proprii, nec Accidentis, quia sunt extra essentiam illius de quo praedicantur ; ergo ut Genus. — Ad hoc responsio. Porphyrius ordinat librum suum ad Praedicamenta Aristotelis, sicut dicit in prooemio ; loquitur ergo de illis universalibus, quae aliquo modo inveniuntur in ordine Praedicamenti. Praeter illud potest poni universale transcendens, quod ad nullum praedicamentum pertinet ; et duo universalia transcendentia, unum autem dicitur in *quid*, scilicet ens, et aliud dicitur in *quale* scilicet unum, etc. » Duns Scot, *Metaph.*, l. IV, qu. 1, n. 9 ; t. IV, p. 577. Mss. cité, f. 24 b.

2. « Ad tertium dico, (*objection de l'adversaire*), quod convenit cognoscere de aliquo quod ipsum existit, non cognoscendo si ipsum in se existit vel in alio. Sed illud esse existere non est quid, sed praedicatur denominative de eo, sicut accidens, et illud ponitur de genere accidentis, et ejusdem rationis est in omnibus rebus, ut denominans illa : de ente autem quod praedicatur in quid de omnibus, non potest unus conceptus concipi, nisi in aliquo genere determinato. — Contra (*réponse de Scot*) : si convenit concipere hoc esse, concipimus hoc esse quid ; quia non cognoscitur esse, nisi quia cognoscitur habere aliquam essentiam, et ita aliquod quid.

Aliter dicitur (*objection de l'adversaire*), quod eadem essentia potest concipi sub diversis rationibus concipiendi, et uno modo potest conceptus esse certus, alio modo non : ens enim significat idem quod substantia, tamen contingit concipere eamdem essentiam sub ratione essendi a quo imponitur hoc nomen ens, non concipiendo illam sub ratione substantialitatis, a qua imponitur hoc nomen substantia. — Contra (*réponse de Scot*) : cognoscens aliquid inesse necessario alicui, cognoscit illud habere aliquam quiditatem, et iste conceptus est mihi certus, sed dubito an illa quiditas sit substantiae, vel accidentis : quia alioquin quilibet tale conciperet. sciret utrum pertineret ad diffinitionem illius cui necessario inest, vel esset ejus propria passio, cum de multis talibus sapientes dubitent. Unde primus conceptus videtur de ente, ut opponitur ei quod est nihil, determinabilis ultra per se, vel non per se, etc. » Duns Scot, *Metaph.*, l. IV, qu. 1, n. 14 ; t. IV, p. 579. Bib. Nat., lat., mss. 16110, f. 25 b, haut.

Lorsqu'on aperçoit la position initiale du problème, telle que Duns Scot l'a reçue d'Avicenne, on comprend aussitôt ce qu'il y a de radicalement faux dans l'opposition qu'il est devenu classique d'établir entre l'univocité scotiste de l'être et l'analogie de l'être soutenue par saint Thomas. Certes, les deux doctrines diffèrent, mais pas sur le point que l'on imagine généralement. Tous les arguments d'Averroës contre l'univocité de l'être portent s'il s'agit d'un univoque qui se dise du reste comme le genre se dit de l'espèce. En ce sens, il est vrai que l'être ne s'affirme de chaque chose que selon la nature et l'essence propre de cette chose. Si donc je dis qu'une substance est, je parle d'un autre être que si je dis qu'un accident est. Du point de vue de la logique pure, l'être d'une substance n'a rien de commun avec celui d'un accident ; ce sont en effet deux prédicaments irréductibles l'un à l'autre, et par conséquent le terme d'être ne s'applique à eux qu'en un sens équivoque. Du point de vue de la métaphysique, le cas est un peu différent. Tous les genres d'être sont logiquement irréductibles les uns aux autres, donc équivoques ; mais ils peuvent s'attribuer les uns aux autres, car si l'être de la substance n'est pas celui de l'accident, on peut cependant attribuer l'accident à la substance. C'est pourquoi le métaphysicien parle d'une analogie de l'être, entendant par là que les choses qui reçoivent le nom d'être ne sauraient se ranger sous ce concept comme sous un genre commun, et que cependant elles ne sont pas si complètement hétérogènes qu'elles ne puissent s'affirmer les unes des autres. La réponse de Duns Scot à la question s'accorde entièrement avec celle de saint Thomas sur ce point.

Mais il était important de noter que le texte où l'univocité de l'être se trouvait niée ne figure cependant pas dans les manuscrits. C'est qu'en effet la doctrine de l'analogie métaphysique n'exclut pas une certaine univocité dans la philosophie de Duns Scot ; mais cette univocité s'y pose sur un autre plan, celui que définit le problème du premier objet de l'intellect. Même lorsqu'il concède l'analogie métaphysique de l'être, Duns Scot maintient dans sa pensée qu'il existe un concept commun aux dix catégories, et plus général qu'elles. C'est ce concept qui assure l'unité de l'objet assigné à la métaphysique, ainsi que nous avons vu dans le chapitre précédent ; c'est le même concept que notre intellect applique à Dieu et qui lui permet de donner un sens à ce nom ; et c'est lui enfin que notre intellect engendre antérieurement à tout autre, si bien qu'il en constitue le premier objet.

Pour comprendre la véritable pensée de Duns Scot, il faut donc

intégrer le problème de l'univocité de l'être à l'ensemble de sa philosophie, en tenant compte des points suivants.

Tout d'abord, l'expression d'univocité de l'être est trompeuse. Faite pour formuler la solution d'un certain problème (l'être est-il un genre ?), Duns Scot l'a reprise, faute d'en avoir une meilleure, pour formuler la solution d'un autre problème : y a-t-il un élément commun, impliqué dans tous nos concepts ? Duns Scot a eu claire conscience de l'inadéquation de la formule dont il usait ; aussi, lorsqu'il en vient à poser en toute rigueur les données de ses problèmes, n'est-ce jamais sans mainte réserve qu'il avance la thèse de l'univocité [1]. A vrai dire, pas plus dans sa doctrine que dans celle de saint Thomas, nous ne rencontrons de concept dont la définition logique soit commune à tout être, ou d'être dont la substance appartienne en commun à tous les êtres. Or, en dehors de ces deux univocités, il n'y en a pas de troisième qui soit clairement concevable ; c'est donc que les expressions de Duns Scot nous invitent à transposer le problème sur un autre plan ; elles sont le signe, plutôt que la formule de sa propre solution.

En réalité, la question qui hante l'esprit de Duns Scot est une de celles qui ont le plus constamment préoccupé la scolastique latine, et pour laquelle cependant elle n'a pas de nom spécial : le problème de la connaissance. Une fois accordé que nous n'avons pas de concept univoquement appliquable aux catégories, ni même aux transcendentaux [2], il reste à chercher si l'objet qui met en mouvement notre intellect, et le détermine à son acte, est ou n'est pas le même. Autre est la question de savoir si nous avons un concept unique, dont le contenu soit applicable à tous les êtres ; autre la question de savoir s'il existe un objet unique, dont le contenu, qu'il nous soit accessible ou non, meut notre intellect à former tous ses concepts [3]. Le problème réel dont Duns Scot poursuit la

1. Voir, par exemple, en ce qui concerne notre idée de Dieu : « Secundo, non asserendo, quia non consonat opinioni communi, dici potest, quod non tantum in conceptu analogo conceptui creaturae concipitur Deus, qui scilicet sit omnino alius ab illo qui de creatura dicitur, sed in conceptu aliquo univoco sibi et creaturae. » *Op. Oxon.*, I, dist. 3, qu. 1 et 2, art. 4, n. 346, ed. Quaracchi, t. I, p. 309. Duns Scot définit ensuite son univocité de manière telle qu'on puisse au moins conclure l'existence de Dieu sans équivoque et c'est en ce sens restreint que Duns Scot affirmera plus loin, avec encore bien des réserves, l'existence d'un premier objet de l'intellect. *Ibid.*, qu. 3, art. 2, n. 379, ed. cit., p. 335. Textes cités p. 112, note 1.

2. *Op. Oxon.*, loc. cit., n. 379-380, t. I, p. 335-337.

3. « Dico igitur, quod objectum naturale, hoc est, naturaliter attingibile adaequatum intellectui nostro, etsi pro statu isto sit quidditas rei materialis ; vel forte adhuc specialius, quidditas rei sensibilis, intelligendo, non de sensibili proprie solum, sed etiam de incluso essentialiter, vel virtualiter in sensibili : tamen objectum

solutio n'est donc autre ici que le problème augustinien de l'illumination, formulé en termes empruntés à l'aristotélisme. Duns Scot, on le sait, abandonne la connaissance dans les raisons éternelles, qu'enseignaient encore saint Bonaventure et Mathieu d'Aquasparta. Pour lui, comme pour saint Thomas, notre intellect suffit à l'œuvre de la connaissance sans requérir une illumination spéciale. Mais l'illumination divine qu'il enferme dans notre intellect, pour l'astreindre à la fonction de lumière naturelle, est bien différente chez lui de ce qu'elle est chez saint Thomas. Au lieu d'avoir son objet moteur devant elle, dans la quiddité sensible, comme le veut le thomisme, elle le conserve en elle, dans ce concept d'être que l'homme porte comme la marque laissée par Dieu sur son ouvrage, et qui devient ainsi *objectum naturaliter motivum intellectus creati*. L'univocité de l'être, telle que Duns Scot l'emprunte d'Avicenne, se réduit donc essentiellement à l'affirmation que l'Être, cause de tous les êtres, nous a doués d'une lumière naturelle faite à sa ressemblance. Image de Celui qui est, notre intellect ne peut rien concevoir sans le concevoir sous les espèces de l'être. Le néoplatonisme latent sous la métaphysique d'Avicenne permet à Duns Scot de maintenir, après la critique thomiste de l'illumination spéciale aux conclusions de laquelle il se rallie, ce qui peut encore être sauvé de saint Augustin.

III

LA VALEUR DE LA CONNAISSANCE EMPIRIQUE

Au point de départ de Duns Scot, nous avons rencontré l'idée d'une métaphysique autonome, indépendante de la physique, et orientée vers la découverte de preuves nécessaires de l'existence

adaequatum intellectui nostro ex natura potentiae non est aliquid specialius objecto intellectus angelici, quia quicquid potest intelligi ab uno, et ab alio : et hoc saltem concedere debet theologus, qui ponit istum statum non esse naturalem, nec istam impotentiam intelligendi, respectu multorum intelligibilium, esse naturalem sed paenalem...

Tamen Philosophus, qui statum istum diceret simpliciter naturalem homini, nec alium expertus erat, nec ratione cogente conclusit, diceret forte illud esse objectum adaequatum intellectus humani simpliciter ex naturalibus potentiae, quod percepit sibi esse adaequatum pro statu isto.

Contra istud arguitur quod ens non tantum limitatum, sed illimitatum, sit objectum naturaliter motivum intellectus creati, et ita ens, ut est indifferens ad utrumque, erit objectum adaequatum naturale, scilicet per actionem causae naturaliter agentis attingibile. » *Quodlibet XIV*, ed. Wadding, t. XII, p. 373.

d'un Dieu infini comme vers sa fin propre. Pour atteindre ce but, il fallait une théorie de la connaissance qui fondât la légitimité de telles preuves. Telle noétique, capable de satisfaire une métaphysique qui se décharge sur la physique du soin de prouver l'existence de Dieu, peut rester totalement inacceptable pour une métaphysique où la preuve de Dieu doit sortir de l'idée d'être. Ce qu'il faut désormais au jeune maître, c'est la certitude que la connaissance humaine est assez solide pour porter le poids d'une telle preuve, la seule, en définitive, qui nous conduise véritablement jusqu'à Dieu.

Rien de plus instructif que de suivre la pensée scotiste, dans son premier mouvement vers la connaissance sensible, dont elle veut éprouver la valeur, pour la légitimer. Nulle doctrine, moins que celle de Duns Scot, ne situera dans l'origine sensible de nos idées la garantie de leur valeur, et cependant, le premier ennemi qu'il combat est le scepticisme que certains métaphysiciens professent à l'égard des sens. Que ces premiers instruments de la connaissance soient véridiques, cela ne suffira pas pour qu'une métaphysique de l'être soit possible ; mais qu'il soient systématiquement trompeurs, cela suffirait pour qu'elle ne le fût pas.

Or il existe une philosophie selon laquelle toute connaissance sensible est illusoire. Qui l'a enseignée ?

Quelques anciens dont les noms ont été conservés par Aristote, mais dont la doctrine vaut surtout parce qu'elle peut se prévaloir de certains textes de saint Augustin. Une fois au moins, l'illustre Docteur a prononcé contre la valeur de la connaissance sensible une condamnation sans appel : *ex sensibilibus non est expetenda sincera veritas* [1]. Cette sentence se légitime, chez saint Augustin,

1. « Modum ponendi Aristotelis de generatione scientiae in nobis per experimentum et inventionem negant tres opiniones. Quarum una est de veritate apparentium, propter mutabilitatem sensibilium et deceptionem sensuum ; quae fuit opinio antiquorum, dicentium apparentia omnia esse vera ; de quorum opinione habetur 4° hujus, t. c. 21, et probabilitas opinionis tangitur 6 et 7 argumento principali, quae sunt Augustini. » *Metaph.*, L. I, qu. 4, n. 8 ; t. IV, p. 532. — Les arguments d'Augustin se trouvent *ibid.*, n. 2, p. 530 ; Duns Scot y invoque spécialement ce texte : « ex sensibilibus non est expetenda sincera veritas. » August., *Lib. 83 quaest.*, qu. IX. Ce passage d'Augustin a joué un rôle décisif dans l'histoire de la pensée de Duns Scot. C'est en présence de ce scepticisme radical à l'égard du sensible qu'il a pris conscience de ce par quoi un augustinisme pur lui demeurait inassimilable. Outre la formule qu'en extrait ici Duns Scot, on relèvera les suivantes, dans ce même texte d'Augustin : « Omne quod corporeus sensus attingit, quod et sensibile dicitur, sine ulla intermissione temporis commutatur... Quod autem non manet, percipi non potest ; illud enim percipitur quod scientia comprehenditur ; comprehendi autem non potest quod sine intermissione mutatur... Si igitur sunt imagines sensibilium falsae, quae discerni ipsis sensibus nequeunt, et nihil percipi

par deux considérants. D'abord, tout ce qui est de l'ordre du sensible est en continuel changement ; or ce qui ne cesse de changer ne peut être l'objet d'une perception certaine ; il est donc impossible qu'on en acquière l'expérience à force de le percevoir, et par conséquent aussi que cette expérience engendre un savoir correspondant. En outre, tous les sensibles sont appréhendés par les sens ; or aucun sens n'est capable de juger si l'objet qu'il croit percevoir est réel ou n'est qu'une apparence ; il est donc impossible qu'une connaissance valable s'édifie sur des fondements dont on ignore s'ils sont vrais ou faux.

Mais ce scepticisme radical est lui-même mal fondé. D'abord, comme l'a fort bien remarqué Aristote, si le sensible est en perpétuel changement, ce changement lui-même est sensible ; il y a donc au moins une vérité que l'on peut tirer de sensibles en perpétuel changement, c'est qu'ils changent perpétuellement [1]. De plus, il n'est pas vrai que les objets sensibles soient en voie d'écoulement perpétuel. Du moins n'est-ce pas complètement vrai de toute leur substance. Le soleil, par exemple, se déplace continuellement dans l'espace, et de ce point de vue rien en lui n'est stable ; mais sa substance et sa lumière n'en conservent pas moins une fixité suffisante pour que nos sens parviennent à le saisir et à le reconnaître après l'avoir perdu de vue. Et quant à l'argument d'Augustin qui prétend qu'un sens n'est pas capable de discerner entre un objet réel et un objet imaginaire, c'est encore une exagération manifeste. Si l'on s'en tient surtout aux sens particuliers, comme la vue ou l'ouïe, et abstraction faite du sens commun, chaque sens distingue fort nettement la sensation que provoque la présence d'un objet réel, de l'absence de sensation qui résulte de l'absence d'un tel objet [2]. Le scepticisme sensible de saint Augustin n'est donc aucunement justifié.

---

potest nisi quod a falso discernitur, non est judicium veritatis constitutum in sensibus. » *Op. cit.*, Pat. Lat., t. 40, c. 13. D'où la nécessité de se détourner du monde pour se tourner vers Dieu.

1. Aristote, *Metaph.*, 1010 a 15-20.

2. « Unde ad rationes illas, ut sunt rationes, dicendum quod non omnia sensibilia continue moventur secundum omnia ; nec ita imprimuntur species, ut ab ipsis phantasmatibus non possit discerni, quando objectum est praesens et quando non, praecipue de sensu particulari, qui non tenet speciem in absentia sensibilis. Sed ad auctoritatem Augustini salvandam, dici potest... » *Metaph.*, l. I, qu. 4, n. 23 ; t. IV, p. 536, et B. N. Nouv. f. lat. 16110, f. 11 r. On observera le mouvement de pensée. Les *raisons* d'Augustin, prises en tant que raisons (*ut sunt rationes*) sont purement et simplement réfutées. Quant à l'*autorité* d'Augustin, on tente une opération spéciale pour qu'elle ne sombre pas dans le naufrage de ses raisons.

Pour lui rendre une valeur, c'est sur un plan supérieur qu'il faut porter le problème de la connaissance. Au fond de la critique augustinienne, une vérité se cache qu'il importe de dégager. Considérés dans leur exercice normal, les sens ne sont pas trompeurs, mais ils ne sont pas eux-mêmes conscients de cette vérité ; la raison seule perçoit la certitude de leurs appréhensions et la permanence relative de leurs objets.

Posons le problème sous ses termes les plus simples. Il y a deux manières d'acquérir une connaissance : on peut l'inventer, ou l'apprendre d'un autre. Pour l'apprendre, il faut nécessairement la tenir de quelqu'un qui l'ait inventée, ou qui la tienne lui-même de son inventeur. Par conséquent, le problème de l'origine d'une connaissance suppose résolue la question de savoir qui l'a inventée, et comment elle a été inventée [1]. Mais on peut simplifier encore la question, car toutes les opérations intellectuelles ne sont pas également simples : appréhender les essences est une opération plus simple que les composer entre elles, et les composer est une opération plus simple encore qu'argumenter. Réduisons donc la question à son premier terme : comment la connaissance des essences s'engendre-t-elle en nous ?

La réponse d'Aristote est que la connaissance des essences est engendrée en nous par l'expérience sensible [2]. Thèse qui se heurte à de sérieuses objections et à l'autorité conjuguée d'Augustin et d'Avicenne. Selon le philosophe arabe, en effet, un être vivant, qui serait créé à l'âge adulte, sans avoir jamais éprouvé aucune sensation, connaîtrait immédiatement qu'il existe et qu'il vit [3].

1. *Metaph.*, l. I, qu. 4, n. 3 ; t. IV, p. 530.

2. Aristote, *Metaph.*, I, 980 a 27-981 a 3.

3. Duns Scot renvoie à « Avicennam, sexto scilicet naturalium, parte I... » Ibid., n. 4, p. 530. Voici le texte : « Dicemus igitur quod aliquis ex nobis putare debet quasi subito creatus esset et perfectus, sed velato visu suo, ne videat exteriora, et creatus esset sic quasi moveretur in aere, aut inani, ita ut eum non tangeret spissitudo aeris, quam ipse sentire posset, et quasi essent disjuncta membra ejus, ita ut non concurrerent sibi, nec contingeret sese ; deinde ut videat si affirmet esse suae essentiae. Non enim dubitabit affirmare se esse ; non tamen affirmabit exteriora suorum membrorum, nec occulta suorum interiorum, nec animum, nec cerebrum, nec aliquid talium, sed extrinsecus affirmabit se esse, cujus non affirmabit longitudinem, nec latitudinem, sec spissitudinem. Si autem in illa hora, et in hoc statu, possibile esset ei imaginari manum, aut aliud membrum, non tamen illud imaginaretur esse partem sui, nec necessarium suae essentiæ. Tu scis quod id quod affirmatur aliud est ab eo quod non affirmatur, et concessum aliud est ab eo quod non conceditur, et quoniam essentia, quam affirmat esse, est propria illi, eo quod illa est ipsamet ; et est praeter corpus ejus, et membra ejus quae non affirmabat esse. Ideo expergefactus, habet viam evigilandi ad sciendum quod esse animae est aliud quam esse corporis, et quod non eget corpore ad hoc ut sciat animam et percipiat

Voilà donc au moins un cas dans lequel la connaissance sensitive ne précède pas la connaissance intellectuelle et n'en est pas l'origine.

Contre cette thèse, chère aux augustiniens, Duns Scot prend position de la manière la plus franche, en dissipant l'indétermination encore latente sous la doctrine d'un saint Bonaventure. Ces docteurs enseignaient que l'âme se saisit elle-même, ainsi que certains de ses *habitus* tels que la charité, sans intervention des espèces sensibles [1]. En réalité, même à supposer qu'une intuition directe de l'âme par elle-même soit possible pour un intellect complètement développé, il faut admettre cependant que la connaissance sensible est venue la première. Nous n'avons aucune idée générale de ce que nous n'avons pas d'abord perçu en particulier, et l'adage aristotélicien reste vrai : un sens de moins, une science de moins (*II Analyt.*, I) On objectera que l'âme n'est pas une réalité qui puisse jamais être tombée sous les prises des sens, et que d'ailleurs aucune substance, en tant que telle, ne peut être perçue ; mais même alors il faut que des sensations aient fourni à l'intellect la matière initiale qui lui permet de les concevoir par mode d'abstraction : *igitur nullo actu intellectus cognoscitur aliquid a nobis, nisi praecesserit cognitio sensibilium in sensu* [2]. A partir de la con-

---

eam. Si autem fuerit stupidus et oblitus est, opus habet converti ad viam. » AVICENNA, *VI Natur.*, P. I, cap. 1 ; f. 2 r ; corrigé d'après Mss. Bib. Univ. de Paris, 584, f. 4 r. — Un texte parallèle d'Avicenne se trouve *op. cit.*, P. V, cap. 7, f. 27 r: « Repetamus autem id quod prediximus... ».

Duns Scot ne renvoie à aucun texte précis en ce qui concerne saint Augustin. Ceux que citeront le plus volontiers les augustiniens, en corrélation avec ce texte d'Avicenne, sont le *De Trinitate*, l. X, cap. 3, n. 5 ; *De libero arbitrio*, l. II, c. 3, n. 9 et l'apocryphe *De spiritu et anima*, c. X.

1. Pour la doctrine de saint Bonaventure sur ce point, voir B. A. Luyckx, *Die Erkenntnislehre Bonaventuras* (Beiträge, XXIII, 4-5) p. 110 sv. — Et. GILSON, *La philosophie de saint Bonaventure* (Études de phil. médiévale, IV) p. 358-359.— B. ROSENMÖLLER, *Religiöse Erkenntnis nach Bonaventura* (Beiträge, XXV, 3-4), p. 52 et p. 55. On ne saurait parler d'une contradiction entre Duns Scot et saint Bonaventure sur ce point ; il faut dire plutôt que saint Bonaventure n'est pas arrivé à dégager clairement la question. Elle est posée très nettement, au contraire, et résolue déjà dans le sens que suivra Duns Scot par Matthaeus ab Aquasparta, *Quaestiones de fide et cognitione*, Quaracchi, 1903, p. 329 : « Quantum ad notitiae sive cognitionis initium et inchoationem, sic dico absque dubio, quod anima nec semetipsam, nec habitus in se existentes potest intueri, nec primus actus cognitionis potest esse in semetipsam, aut in ea quae in ipsa sunt... Sed postquam facta est in actu per species a phantasmatibus abstractas,... semetipsam et habitus existentes non cognoscit tantum per arguitionem, sed per intuitionem et inspectionem... »

2. « Ubi sciendum, quod prima operatio intellectus, ut habetur 3 *de Anima* t. c. 21, est apprehensio simplicium, quam consequitur compositio, ut actus secundus ; et argumentatio, ut tertius actus. Simplicia autem, si sunt sensibilia, hoc dubium est ; quia forte secundum Avicennam, Sexto scilicet naturalium, part 1, et secundum Augustinum, si quis viveret, et nunquam aliquid sensisset, et esset in statu



naissance sensible, au contraire, s'engendrent les images, et des images l'intellect tire ses concepts. Une seule perception sensible suffit pour que l'intellect puisse former les concepts universels correspondants et formuler les principes premiers qu'il conçoit à leur occasion ; une expérience sensible réitérée d'un certain rapport entre deux êtres, favorise notre croyance intellectuelle à la vérité du rapport qui les unit ; toutefois nous sommes ici à la limite de ce que l'intellect doit aux sens et nous devons examiner désormais ce qu'il leur ajoute, pour voir ce qu'il y avait de vérité latente sous le scepticisme sensible de saint Augustin.

En premier lieu, l'intellect mis en possession des deux termes d'un principe, n'a pas besoin que l'union ou la disjonction de ces deux termes lui soit donnée dans l'expérience pour être capable lui-même de l'effectuer. On peut en donner une preuve indiscutable : personne n'a jamais vu de ses yeux une *affirmation* ni une *négation* ; cependant, une fois que l'intellect a formé ces deux concepts à partir du sensible, il est capable de conclure : *de omni est affirmatio vera, vel negatio vera*. Prétendra-t-on que l'intellect ait été renseigné par les sens sur la vérité de cette proposition ? Évidemment non ; jamais nous n'avons perçu le rapport d'une chose à son affirmation ou à sa négation, pas plus qu'une affirmation ou une négation en elle-même ; la position de ce rapport est donc l'œuvre du seul intellect [1].

---

perfectae aetatis, cognosceret se vivere et esse : ergo hic saltem certum est quod cognitionem intellectivam non praecedit sensitiva ut origo. Etiamsi aliunde posset oriri, non posset intelligi in universali, nisi prius sentiretur in singulari, quod probat Philos., primo Posteriorum, t. c. 33, quia deficiente sensu, deficit scientia de sensibilibus illius sensus, quam impossibile est accipere. Si autem illa simplicia non sunt sensibilia, puta substantiae et intentiones secundae, et hujusmodi, tunc talia concipiuntur ab intellectu, primo actu intellectus, non sine apprehensione sensibilium ex quibus cognoscuntur, per discursum, vel quaedam eorum, eo quod multiplicant species suas cum speciebus sensibilium, secundum diversas operationes. Igitur nullo actu intellectus cognoscitur aliquid a nobis, nisi praecesserit cognitio sensibilium in sensu. Hac autem cognitione praeexistente, generantur consequenter posteriores cognitiones in sensu communi et phantasia. » *Metaph.*, L. I, qu. 4, n. 4 ; p. 530. Corrigé sur. Bib. nat., nouv. fonds latin, 16110, f. 9 r a. Duns Scot (ibid., p. 531) rapporte ensuite la doctrine de saint Thomas sur l'abstraction intellectuelle, sans le nommer (« secundum quosdam ») et sans prendre position sur ce point.

1. « Quoad secundum (*scil.* cognitionem veritatis in compositione) juvat cognitio experimentalis, ut citius assentiatur principio affirmativo, si per sensum cognoscatur conjunctio extremorum in singularibus ; negativo, si disjunctio ; sed non est necessaria nec ipsa, nec aliqua apprehensio sensitiva. Licet enim nunquam per aliquem sensum videatur haec affirmatio, vel negatio, nec eorum separatio in se, si tamen ex sensibilibus apprehenditur affirmatio, vel negatio, et intellectus componat hanc propositionem : *de omni est affirmatio vel negatio vera*, assentietur isti. » *Metaph.*, loc. cit., p. 531. Bib. Nat., N. f. lat., 16 110, f. 9 r b. — « Contra : saltem prius tem

Supposons même que nos sens perçoivent expérimentalement la conjonction ou la disjonction des deux termes du principe, nous aurons double certitude de la vérité de ce principe, puisque nous la constaterons simultanément par les sens et par l'intellect ; mais ce sera encore l'intellect qui nous en apportera la plus forte certitude : *etiam ubi sensus percipit conjunctionem singularium terminorum in re, adhuc certius adhaeretur principio complexo per naturale lumen intellectus, quam propter aliquam apprehensionem sensus.* La preuve en est que si les données sensibles à partir desquelles l'intellect forme ses idées de l'affirmation ou de la négation étaient fausses, le principe qu'il formule à leur occasion resterait vrai. Si donc la connaissance sensible est nécessaire pour concevoir les termes du rapport, elle ne l'est pas pour concevoir la vérité de ce rapport, tout au plus peut-elle en certains cas nous en faciliter la conception [1].

De là découlent deux conséquences dont l'importance est capitale pour interpréter la noétique de Duns Scot. Tout d'abord, dans une pareille doctrine, le raisonnement inductif à partir de l'expérience sensible est incapable d'engendrer une connaissance proprement scientifique. Nous aurons beau avoir constaté une connexion empirique quelconque un nombre de fois aussi considérable qu'on pourra l'imaginer, cela ne nous prouvera pas que ce qui s'est manifesté vrai dans tant de cas est vrai pour tous les cas. Or une connaissance scientifique n'est pas simplement une connaissance probable, ni même extrêmement probable, c'est une connaissance absolument certaine ; l'expérience n'engendre donc pas la science, elle n'en est que la cause adjuvante et l'occasion : *experimentalis*

pore intellectus adhaeret singulari propositioni, antequam principio probato per inductionem. — Dic quod verum est de cognitione sensitiva, qua cognoscitur conjunctio terminorum extra. Sed ista cognitio est occasio cognitionis principii, non causa ; unde inductio est hic non simpliciter, quia universalis forte est prima et immediata, singularis tantum per se et mediata ; nec forte probatio dicitur, sed manuductio, quia quandocumque iste intelligit principium, magis adhaeret illi quam singulari inducenti. » *Loc. cit.*, n. 16, p. 534.

1. « Si enim in apprehensione sensus esset error, et intellectus judicaret sensum errare in hoc, et tamen a sensu errante acciperet notitiam simplicium, et illa componeret ex sua virtute, adhuc intellectus circa illud principium non erraret, quantum ad veritatem compositionis. Quoad conclusiones, cognitio sensitiva est necessaria propter apprehensionem simplicium sicut prius dictum est, sed non est necessaria quoad veritatem compositionis. » Duns Scot, *Metaph.*, l. I, qu. 4, n. 5 ; t. IV, p. 531. — Cf. *ibid.*, n. 11 ; p. 532. — « Intellectus judicat de actu sensus per notitiam ab actu sensus acceptam occasionaliter, vel quoad apprehensionem simplicium, non quoad compositionem principiorum et conclusionum. » *ibid.* n. 13, p. 533. « ...in quarum neutra dependet cognitio intellectus a sensu, nisi occasionaliter. » *Ibid.* Voir, dans le même sens, n. 16, p. 534, reproduit dans la note précédente.

cognitio quantumcumque frequens, non infert necessario ita esse in omnibus, sed tantum probabiliter, et ex hoc sequitur quod non sit sufficiens causa ad generandam artem, vel scientiam,... sed tantum coadjuvans et occasio [1].

En outre, supposons même que l'expérience sensible eût engendré en nous une conviction interne aussi inébranlable que peut l'être celle de la science, cette conviction ne serait encore pas une science, parce qu'elle nous ferait constater l'existence d'une certaine connexion, non son pourquoi. Celui qui sait empiriquement ce qu'il faut penser ou faire, suppose toujours que ce qui était vrai d'un ou de plusieurs cas particuliers sera encore vrai de tous les cas analogues. Or c'est là procéder exactement à rebours de la connaissance scientifique. Celle-ci part de la détermination des essences et conclut de l'universel au particulier, non du particulier à l'universel [2]. C'est donc bien une différence fondamentale et de nature qui sépare les deux genres de connaissance : toute la certitude scientifique est du côté de l'intellect, qui ne doit rien en cela à l'expérience sensible du particulier. L'expérience nous est une occasion de chercher la cause d'un fait, elle ne saurait nous l'enseigner.

Cette conception de la connaissance scientifique, si nettement définie dès le début de sa carrière, s'oppose déjà dans la pensée de Dúns Scot à celle de certains d'entre ses contemporains. Lorsqu'on va au fond de la question, la supériorité de la certitude intellectuelle sur la connaissance sensible tient surtout à ce que la notion même de connaissance vraie présuppose la conscience de cette vérité. En d'autres termes, connaître une vérité, ce n'est pas seulement appréhender une chose vraie, c'est connaître la vérité de ce que l'on appréhende. Or la connaissance intellectuelle est seule capable de réfléchir sur elle-même et sur son objet ; les sens en sont incapables, à tel point qu'une sensation vraie ne peut être connue

1. *Metaph.*, l. I, qu. 4, n. 6 ; t. IV, p. 531. — Cf. « De universalissimis vero, factis communibus conceptionibus, statim intellectus illis assentit, non propter sensum, immo certius quam posset per sensum, dato quod a sensu accepisset agnitionem veritatis illarum propositionum,... » *ibid.*, n. 11, p. 532.

2. « Per hoc etiam dicitur ad secundum, quod ex experimento non sequitur notitia scientifica *propter quid*, sed *quia* ; ex experimento cognoscente quia est, datur occasio sic inquirendi causam, et sic inveniendi propter quid, et per consequens sic esse in omnibus singularibus. Unde expertus per singularia arguit per simile, quod sicut est de uno singulari, et de pluribus, sicut est in multis singularibus, sic est in omnibus. Quod autem simile sit de uno singulari et de aliis, idem accipitur quod subjectum comparatur ad praedicatum non secundum accidens, nec secundum illud in quo differt ab alio singulari, sed per se et secundum naturam sui communis. » Duns Scot, *Metaph.*, l. I, qu. 4, n. 6 ; t. IV, p. 531.

comme telle que par l'intellect. C'est de ce point de vue, en ce sens et dans cette mesure, qu'Augustin a raison de mettre en doute la véracité du sensible ; car même s'il n'est pas exact que la connaissance par les sens porte sur des objets en voie de perpétuel devenir, il reste exact de dire que les sens ne discernent pas à eux seuls la vérité ni la stabilité de leurs objets ; l'intellect est l'unique juge de ce que leurs perceptions contiennent de vrai ou de faux [1].

Sur quoi l'on est conduit à se poser cette inévitable question : comment l'intellect pourra-t-il savoir dans quels cas les sens nous trompent et dans quels cas ils sont véridiques ? Henri de Gand, dans sa *Somme*, répond à cela que tout sens peut être tenu pour véridique, chaque fois qu'il n'est en contradiction ni avec un autre sens plus véridique, ni avec lui-même considéré dans une meilleure disposition, ni avec une connaissance intellectuelle provenant soit d'un autre sens plus véridique, soit de lui-même dans une meilleure disposition. Par quoi l'on est conduit à une nouvelle question : comment l'intellect peut-il savoir si un sens est bien dis posé ? Henri de Gand répond : il est évident que la nature, puisqu'elle n'est pas une cause libre, agit d'ordinaire correctement, et que s'il se produit une erreur dans ses opérations, ce ne sera qu'une erreur accidentelle ; par conséquent, ce qu'un sens perçoit dans la plupart des cas, c'est cela qui est vrai.

Cette justification peut soulever des difficultés, mais aucune qui soit insoluble. On dira, par exemple, que la vérité n'est pas une question de majorité, autrement, s'il n'y avait que trois hommes sains et que tous les autres fussent malades, il faudrait récuser le jugement des trois hommes sains. Mais l'objection ne serait pas bonne, car l'intellect ne juge pas nécessairement d'après la majorité des sens, il juge d'après la majorité des sensations d'un seul sens. — Objectera-t-on que certaines erreurs des sens sont constantes, comme de voir le soleil ou la lune plus petits qu'ils ne sont ? Mais la raison peut critiquer cette donnée, et démontrer qu'un objet sensible éloigné se laisse moins percevoir qu'un objet plus proche, parce que son action se fait plus faiblement sentir. Les sens mêmes suffisent à constater que les objets lointains s'aperçoivent moins que les objets proches, et par conséquent nulle erreur systématique ne saurait ici décevoir la raison.

En réalité, toutes les objections que l'on élève sur ce point, tiennent à ce que l'on distingue mal le rôle de la sensation du rôle que joue l'intellect dans le jugement. Elles argumentent en effet

1. Duns Scot, *Metaph.*, l. I, qu. 4, n. 12 ; t. IV, p. 533.



comme si, du fait que la connaissance sensible est nécessaire pour former les termes de nos propositions, elle était du même coup nécessaire pour que la vérité de ces propositions nous fût connue. Tout au contraire, la connaissance sensible est l'occasion de la connaissance intellectuelle des principes, non sa cause ; il n'est donc pas contradictoire de recourir ensuite à ces principes pour juger les sensations qui leur ont donné naissance et les valider ou les invalider [1].

Ceci posé, il devient possible d'ordonner hiérarchiquement les moments distincts qui marquent l'acquisition de la connaissance. Au plus bas degré se trouve l'ignorance négative, celle de l'homme qui ignore jusqu'aux termes à l'aide desquels ou pourrait former une conclusion. Un peu au dessus se trouve l'ignorance qui tient à une mauvaise disposition de la pensée ; dans ce cas, l'intellect connaît les termes de la proposition, mais il croit vraie une proposition contraire qui le détourne de connaître celle-là. En troisième lieu vient l'ignorance simple, celle d'un homme qui connaît les termes d'une proposition, qui ne croit aucune proposition contraire, mais qui ne pense pas à la former.

Ce dernier degré d'ignorance une fois franchi, la connaissance proprement dite commence. La plus modeste est celle de l'empirique, qui, à force de voir certains faits se répéter, finit par savoir qu'ils existent et par prévoir qu'ils se reproduiront dans certaines circonstances analogues à celles où ils les a déjà constatés. C'est une croyance fondée sur un raisonnement analogique, ce n'est pas une science.

Plus proche de la science, à tel point qu'on la confond souvent avec elle, est la connaissance qui se fonde sur un raisonnement

---

1. Duns Scot, *Metaph.*, l. I, qu. 4, n. 15-16 ; t. IV, p. 533-534 — Sur le problème du raisonnement inductif dont nous allons parler, consulter P. Raymond, *La théorie de l'induction. Duns Scot précurseur de Bacon*, Études franciscaines, tome XXI, février 1909, p. 113-126, et mars 1909, p. 270-279 ; spécialement p. 271-278. Duns Scot est donc essentiellement d'accord avec la thèse aristotélicienne et thomiste selon laquelle la formation du concept par l'intellect est une opération naturelle infaillible, même si la sensation qui se trouve en être l'occasion est fausse ; il n'est question de vérité et d'erreur qu'à partir du jugement : « Certitudo proprie, non est nisi circa compositionem et divisionem, quae ad intellectum tantum proprie pertinet ; prima operatio intellectus semper vera est, licet sequens sensum errantem. Ita enim concipitur albedo, si visus apprehendit illud esse album, quod est nigrum, sicut si albedo conciperetur a sensu vere vidente album ; quia sufficit quod species vere repraesentativa albi, veniat ad intellectum, ad hoc ut simplici apprehensione album vere apprehendatur. » *Ibid.*, n. 14, p. 533. Sur le sens de cette doctrine, commune à saint Thomas et à Duns Scot, voir Ét. Gilson, *Le Thomisme*, 3e édit. 1927, p. 239-241.

expérimental. Ceux qui s'obstinent à chercher dans la connaissance sensible une garantie suffisante de la certitude intellectuelle, imaginent volontiers une méthode de démonstration empirique destinée à nous mettre en possession d'une science nécessaire fondée sur la seule constatation des faits. Voici ce raisonnement. Soit un phénomène complexe A, composé des éléments *b c d* ; il s'agit de savoir, de *b* ou de *c*, quelle est la cause de *d* ? On peut faire varier le phénomène et éliminer successivement tantôt *b*, tantôt *c*. Si la suppression ou l'apparition de *c* n'exerce aucune influence sur *d*, et si au contraire *d* apparaît et disparaît en même temps que *b*, c'est que *b* est la cause de *d*. Donc l'expérience sensible permet d'obtenir une science nécessaire.

Mais cette méthode a d'abord l'inconvénient de se placer dans le cas le plus favorable, celui où l'on peut dissocier les éléments d'un phénomène donné. Si l'expérimentateur se trouvait dans un cas où *b c d* fussent toujours donnés ensemble, la méthode ne vaudrait évidemment plus rien. Et surtout, elle présente un autre inconvénient, qui est de laisser place à bien des incertitudes, même dans les cas où elle conclut. En effet, supposons que *d* soit donné chaque fois que *b* est donné, et non lorsque *c* est donné, tout ce que l'on peut induire de là, c'est cette conclusion négative : l'élément *c* n'est pas la cause de *d* ; mais il n'en résulte pas que *b* soit la véritable cause, et le conclure serait tomber dans le sophisme connu : *post hoc, ergo propter hoc*. Pour s'en convaincre, il suffit de réfléchir à ceci, que trois interprétations différentes pourraient aussi bien rendre raison du phénomène. Par exemple, *d* pourrait aussi bien être cause de *b* que *b* cause de *d* ; ou encore, *b* et *d* pourraient être deux effets nécessaires d'une troisième cause, sans qu'aucun des deux ne fût cause de l'autre ; ou même, à la rigueur, *b* peut être une condition *sine qua non* de *d*, sans en être à proprement parler la cause, comme l'intellection est la condition antécédente nécessaire de la volition, sans en être pourtant la cause. Ainsi donc, aucun raisonnement expérimental ne permet une conclusion démonstrative qui soit exclusive de tout doute ; on ne parvient pas à la science en s'engageant dans cette voie [1].

1. « Contra (*scil.* c'est une objection de Duns Scot), quomodo ex effectu sensibili devenietur ad notitiam causae ? — Responsio (*scil.* réponse de l'adversaire), dividendo sic : in A sunt B, C, D. Si vis scire quod est causa D, B an C, separa hic, ubi invenies B sine C. Si ibi D consequitur B et non C, ergo in A B fuit causa D ; sic etiam contingit causam cognoscere, si plura essent conjuncta. — Contra (*scil.* réplique de Duns Scot), volo ut B, C, D, ubique sint conjuncta, tunc non valet haec via. Item pone quod ubi est B, ibi est D, et non ubi est C, ex hoc sequitur negativa



Allons plus loin. Que l'on accorde le tout et que l'on suppose le problème résolu ; on sait que *b* est vraiment la cause de *d* ; mais si on ne le sait qu'en vertu d'un raisonnement expérimental quelconque, on n'a pas prouvé qu'il en doive être nécessairement ainsi, on sait seulement qu'il en a été ainsi dans tel cas particulier. De quel droit l'empirique se permet-il d'élargir le cercle de sa conclusion et quel est le fondement de l'induction qui lui fait affirmer que ce qui s'est passé une fois se passera toujours dans des circonstances analogues ? Uniquement un raisonnement par analogie du même ordre que celui de l'empirisme pur, et qui n'a pas plus de valeur démonstrative. Affirmer ,sur la foi d'une ou plusieurs preuves expérimentales, que les choses se passeront toujours de la même manière, c'est énoncer une croyance, non une certitude. On ne construira donc jamais une science nécessaire sur un fondement de ce genre, ce qui revient à dire que, au sens propre du mot savoir, on ne saura jamais rien [1].

Pour dépasser ce degré encore inférieur de connaissance, il faut donc s'élever de l'expérience à la science proprement dite. L'empirique, mis en possession de la cause, n'est encore qu'en « puissance prochaine » de la science. Il sait en effet que les choses se passent ainsi dans un certain cas, il sait pourquoi elles se passent ainsi, et croit qu'elles se passeront toujours ainsi, parce qu'il est certain que la nature agit toujours de la même façon, et avec ordre. Pour savoir par voie démonstrative, il faut au contraire situer son point de départ dans ce qui est un point d'arrivée pour les deux genres de connaissance qui précèdent ; il faut que l'intellect parte de la cause et en déduise *a priori* les effets multiples qu'elle engendre : *jam immediate per causam notam cognoscet effectum* [2]. Et c'est aussi

quod in A, C, non fuit causa D ; sed non sequitur affirmativa quod B fuit causa D propter fallaciam consequentis ; habet enim antecedens aliam causam veritatis duplicem, vel triplicem : una est quod D sit causa ipsius B ; aliam quod B et D sint duo effectus necessarii ejusdem causae, ita quod neutra sit causa alterius, sicut se habent lucere et calere in igne. Tertiam quod B, non sit prius tempore ipso D, adhuc potest dici quod non est causa proprie, sed tantum est sine qua non : ut privatio in materia respectu mutationis, intellectio respectu volitionis, et multa alia ; sed hoc non valet (*scil.* pour expliquer l'effet) ; quia sola causa sine qua non, nunquam ponit effectum. » Duns Scot, *Metaph.*, l. I, qu. 4, n. 17 ; t. IV, p. 534 ; et Bibl. Nat. Nouv. f. latin, mss. 16110, f. 10 v a.

1. « Item, dato quod in uno videas quod ad B sequitur D, non ad C, nescis ita esse in omnibus, nec potes scire, sed tantum credere per argumentum a simili. Nunquam ergo potest sciri aliquid esse necessarium, et per se causam alterius, et ita nihil scietur. » *Ibid.*, n. 18, p. 534. B. N., Nouv. f. latin, 16110, f. 10 v a.

2. « Inexpertus, demonstratione (*scil.* propter quid) carens, tantum crederet de conclusione *quia est* ; expertus vero, demonstratione carens, sciens *quia est*, certitudinaliter, sine demonstratione, cognosceret, quia videt, et certus est naturam, ut in

le degré de démonstration naturelle le plus parfait qui puisse être atteint par un intellect humain.

Ce que Duns Scot requiert comme idéal de la connaissance, c'est donc une science déductive *a priori*, dont la certitude et la nécessité soient absolues, et qui, pour cela, ne cherche dans la connaissance sensible que le point de départ, l'occasion initiale, indispensables à la formation de ses concepts. Autant l'opération qui consiste à trier la cause réelle parmi les données de l'expérience lui semble peu sure et abondante en risques d'erreur, autant l'analyse *a priori* des concepts formés par l'entendement lui paraît devoir conduire à des résultats sûrs parce que l'intellect ne travaille plus alors que sur son propre contenu, c'est-à-dire sur de l'intelligible pur [1]. A ce prix seulement une métaphysique démonstrative sera possible ; reste à savoir si le réel se prête aux exigences d'une telle métaphysique et si les choses fournissent une matière à la connaissance que nous requérons.

IV

LE SENSIBLE ET L'UNIVERSEL

Pour concevoir comme Duns Scot lui-même l'objet de la connaissance humaine, un nouveau détour est nécessaire, qui nous fasse passer une fois de plus par la doctrine d'Avicenne. Le Docteur subtil s'étant posé la question : les opérations de la connaissance sensible portent-elles sur des objets particuliers, on a d'abord la surprise de le voir hésiter sur un problème dont la solution semble aussi simple, après quoi nous sommes renvoyés à la *Métaphysique* d'Avicenne, pour y apprendre que ni l'humanité, ni aucune autre essence, n'est en soi une ou multiple, universelle ou singu-

pluribus, uniformiter agere et ordinate ; ...demonstrationem vero habens sciet propter quid. » *Ibid.*, n. 19, p. 535.

1. La méthode métaphysique devient alors une méthode d'analyse des concepts, qui doit permettre de découvrir, parmi les prédicats d'un sujet donné, celui qui rattachera le sujet au prédicat qu'il s'agit d'en démontrer : « Ad instantias respondeo, licet procedant de causa reali quam difficile est probare quae cujus sit (*scil.* bien qu'elles vaillent pour la cause réelle, dont il est difficile... etc.), non tamen de principio sciendi (*scil.* la cause, principe de la connaissance scientifique *propter quid*). Dividendo enim multa praedicata dicta de subjecto propositionis mediatae probandae, invenietur unum quod mediat inter ipsum et praedicatum de ipso probandum, quod unum, an mediate, an immediate insit subjecto, patebit ex ratione terminorum, et similiter si praedicatum ponendum sibi immediate insit, vel non. » *Metaph.*, l. I, qu. 4, n. 20 ; t. IV, p. 535. Mss. 16110, f. 10 v b.



lière, et qu'il faut en dire autant de l'objet de nos sens [1]. Efforçons-nous d'éclaircir cette première question.

La doctrine qu'Avicenne développe dans le chapitre I du livre V de sa *Métaphysique* reprend simplement les conclusions de sa logique. Elle passe pour avoir été célèbre au moyen âge sous la formule qu'en a donnée Averroès et qu'Albert le Grand a largement contribué à vulgariser : *intellectus est qui facit universalitatem in rebus* [2]. En réalité, le point de vue d'Avicenne est assez différent et même, sous certains rapports, opposé à celui d'Averroès. Il distingue en effet la manière dont une chose existe en elle-même de la manière dont elle existe dans la pensée, et il refuse de confondre la nature soit avec l'individu soit avec son concept. La thèse est également vraie, qu'il s'agisse du genre, de l'espèce ou de l'individu. Considérons, à titre d'exemple, le cas du genre, et choisissons le genre *animal*. L'animalité de l'animal reste exactement ce qu'elle est, soit qu'on la considère en tant que réalisée dans un être matériel, individuel et sensible, soit qu'on la considère comme simplement conçue par l'intellect. Pour nous en convaincre, supposons l'hypothèse inverse. On admettrait alors que l'animalité, prise en tant que telle, est universelle ou particulière. Mais si elle était universelle par essence il n'existerait pas d'animaux particuliers. Si elle était au contraire singulière par essence, il n'existerait qu'un seul et unique animal, en qui s'épuiserait l'essence de l'animalité. Ainsi donc, c'est nécessairement l'intellect qui attribue aux notions, indifférentes en elles-mêmes, leur note d'universalité. Et le même raisonnement qui vaut pour le genre, vaut pour l'espèce. La définition de l'équinité, par exemple, n'implique aucunement l'universalité, que nous lui attribuons pour d'autres raisons. Prise en elle-même la nature du cheval n'est ni universelle, ni particulière, mais ce à quoi l'on peut attribuer l'universalité ou la singu-

---

1. « Secundum Avicennam V Metaph., c. 1, diffuse, nec humanitas, nec alia quiditas est actu nec potentia, nec unum nec multum, nec universale, nec singulare : sic dico de objecto sensus. » Duns Scot, *Metaph.*, l. I, qu. 6, n. 6 ; t. IV, p. 540. — Sur cette doctrine consulter Prantl, *Geschichte der Logik im Abendlande*, 2e édit., t. II, p. 255 et sv. — Sur la position adoptée par Duns Scot, voir Parth. Minges, O. F. M., *Der angebliche exzessive Realismus des Duns Scotus* (Beiträge-Baeumker, VII, 1) Münster, 1908 ; spécialement le ch. III, p. 81-102.

2. Averroes, *De anima*, text. com. 8 ; cité par Duns Scot, *ibid.*, t. IV, p. 540. Duns Scot a donc bien connu cette formule ; mais c'est commettre une erreur que de la lui attribuer purement et simplement, car c'en est déjà une que de l'attribuer sans restrictions à Avicenne (Ueberweg-Baumgartner, p. 375-376). Au contraire, ainsi que nous verrons, il y a déjà, en un certain sens imparfait, de l'universel dans le particulier tel qu'Avicenne et Duns Scot le conçoivent.

larité [1]. Ainsi donc, autre chose est l'universel, autre ce dont on affirme l'universalité : *universale et hoc quod est universale est quoddam, et ex hoc quod est quoddam cui accidit universalitas, est quoddam aliud* [2] ; pour la même raison, autre est le singulier, autre ce dont on affirme la singularité [3].

Avicenne expose la même doctrine dans sa *Logique*, quoique sous une forme différente. Il distingue en effet alors le *genre logique* du *genre naturel*. Est genre naturel l'essence même de la chose, celle que l'on assigne pour répondre à la question : qu'est-ce que c'est ? c'est le cas de l'*animalité* par exemple. Est genre logique, ce qui s'ajoute au genre naturel pour lui conférer l'universalité [4]. C'est donc la généralité pure du genre logique qui, s'appliquant à la notion d'animal, de cheval ou d'homme, en fait des idées générales proprement dites, de même qu'il faut ajouter à la notion

1. « Ponamus autem in hoc exemplum generis, dicentes quod animal est in se quoddam, et idem est utrum sit sensibile, aut sit intellectum in anima. In se autem esse hujus nec est universale, nec est singulare. Si enim in se esset universale ita quod animalitas, ex hoc quod est animalitas, esset universalis, oporteret, nullum animal esse singulare, sed omne animal esset universale. Si autem animal ex hoc quod est animal esset singulare, impossibile esset esse plus quam unum singulare, sed ipsum singulare cui debetur animalitas, et esset impossibile aliud singulare esse animale. Animal autem in se est quoddam intellectum in mente quod sit animal, et secundum hoc quod intelligitur esse animal, non est nisi animal tantum. Si autem praeter hoc intelligitur esse universale, aut singulare, aut aliquid aliud, jam intelligitur praeter hoc quiddam, scilicet id quod est animal, quod accidit animalitati. » AVICENNA, *Logica*, P. III, f. 9 r a.

— « Diffinitio equinitatis est praeter diffinitionem universalitatis ; nec universalitas continetur in diffinitione equinitatis. Equinitas etenim habet diffinitionem quae non eget universalitate. Sed est cui accidit universalitas ; inde ipsa equinitas non est aliquid nisi equinitas tantum. Ipsa enim ex se nec est multa nec unum, nec est existens in his sensibilibus nec in anima nec est aliquid horum potentia vel effectu, ita ut hoc contineatur intra essentiam equinitatis. » AVICENNA, *Metaph.*, Tr. V, cap. 1, f. 86 va. — Cf. *Lib. VI Nat.*, P. II, cap. 2, f. 6 v b : « si enim ex natura humana esset... »

2. AVICENNA, *Metaph.*, ibid. f. 86 v a.

3. « Animalitas enim non fit singularis designata, nisi quia adjungitur ei aliquid quod facit illam. Similiter est in intellectu, quia non fit singularis nisi addiderit intellectus aliquid per quod fiat singularis. » AVICENNA, *Logica*, P. III, f. 9 r b.

4. « Similiter animal in intellectu quiddam est, et ejus universalitas sive generalitas aliud quiddam, et hoc quod est animal generale aliud quiddam. Et generalitas vocatur genus logicum, de qua intelligitur quod predicetur de multis differentibus specie ad interrogationem factam per *quid*, et non exprimit vel designat aliquid quod sit animal vel aliud aliquid, sicut album quod in se est aliquid intellectum. Sed quod sit homo aut lapis, esset praeter id quod intelligitur de illo, sed consequenter ad illud, et putatur esse unum, et genus logicum est hoc. Naturale autem genus est animal secundum quod est animal, quod est aptum ad hoc ut ei quod intelligitur de illo ponatur comparatio generalitatis. » AVICENNA, *Logica*, P. III, f. 9 r b.



d'espèce celles des propriétés individuelles pour la restreindre à signifier un individu singulier.

En acceptant cette donnée avicennienne, Duns Scot se trouve conduit en présence de plusieurs problèmes, dont les solutions ont toujours été considérées à bon droit comme caractéristiques de sa doctrine. Le premier dont nous devions nous occuper se présente lui-même sous un double aspect. Étant donné que la nature des êtres, prise en soi, n'est ni singulière ni universelle, on doit se demander d'abord si l'objet immédiat du sens est un objet singulier, comme les philosophes le soutiennent généralement, en suite de quoi nous aurons à nous demander quel est le mode d'existence qui convient à l'universel.

L'objet immédiat du sens est-il le singulier en tant que singulier ? C'est une belle question, déclare Duns Scot [1], ce qui veut dire sans doute que c'est une de ces questions dont la solution la plus apparemment évidente est une solution fausse et sur laquelle se joue pourtant le sort de toute une théorie de la connaissance. Il semble en effet évident que le sens ait le singulier pour objet, car s'il en était autrement, il n'y aurait aucune différence entre l'objet du sens et l'objet de l'intellect, ni par conséquent entre le sens et l'intellect lui-même.

Pour maintenir l'indifférence de la nature à l'universel et au singulier sans confondre l'objet du sens avec celui de l'intellect, Duns Scot pose le problème sous une forme rigoureusement définie. L'objection fondamentale qu'on lui oppose est que tous les objets donnés à nos sens sont des objets singuliers, ce que Duns Scot concède ; mais le problème posé reste intact une fois qu'on a concédé ce point. Personne, en effet, ne soutient que l'objet du sens soit l'universel, ni que les objets sensibles ne soient pas des objets singuliers ; toute la question est de savoir si le sens qui perçoit l'objet sensible en perçoit la singularité, ou encore, si l'on préfère, il s'agit de savoir si c'est la singularité du sensible qui est l'objet propre du sens ? *est bona dubitatio, utrum objectum per se sensus est aliquid sub ratione singularis ?*

La solution scotiste de la difficulté soulevée par l'adoption du point de départ d'Avicenne est que l'objet du sens ,bien qu'il nous soit toujours donné dans un individu singulier, n'est de soi ni universel ni singulier. Pour rendre cette position intelligible, il faut admettre un fait dont la portée sera considérable au point de vue

1. Duns Scot dit de ce problème que c'est une « bona dubitatio » *Met.*, l. I, qu 6, n. 10 ; t IV, p. 541.

de l'épistémologie scotiste et sur les conséquences duquel nous aurons à revenir. Il y a des idées générales dans notre intellect ; or ces idées générales seront de pures fictions fabriquées arbitrairement par notre pensée, ou elles correspondront à une réalité indépendante de notre intellect. Pour qu'il en soit ainsi, il faut qu'à chacune de nos idées générales corresponde une classe d'objets ; autrement dit, il faut qu'à la généralité conceptuelle de nos idées corresponde une généralité réelle dans les choses. Et c'est ce qui existe en réalité : indépendamment de la connaissance que je puis en avoir et de toute idée générale, tel blanc s'accorde mieux avec n'importe quel autre blanc qu'avec tout autre objet sensible appartenant à une autre classe. Ce que je perçois, en le voyant, est donc bien la blancheur d'un objet particulier, mais ce n'est ni l'idée de blancheur en général, ni ce que la blancheur de tel objet a d'individuel et de singulier. Je perçois, en réalité, ce qu'il y a de commun à tous les objets sensibles d'une même classe, l'unité réelle sur laquelle se fonde l'universalité du concept que j'en pourrai ultérieurement tirer [1]. Duns Scot suppose donc la classe des objets blancs douée d'une sorte d'unité collective, unité qui serait réelle bien qu'elle ne soit pas une unité numérique et qui constituerait l'objet propre de nos sensations [2].

---

1. « Dico igitur aliter ad argumentum, quod unitas objecti sensus non est unitas universalis in actu, sed aliquid unum alia unitate priore, scilicet reali, a qua movetur intellectus ad causandum aliquid commune, abstractum ab hoc singulari et illo, ejusdem speciei magis quam diversarum ; aliter universale esset fictio solum. Circumscripto enim intellectu, istud album magis convenit cum alio quam cum aliquo alterius generis. Unde dico quod illud unum reale praecedens actum intellectus, est unum in multis : non tamen de multis, sed fit unum de multis per intellectum ; et tunc est universale, prius non, quia ex I Post. t. c. 25 ambae conditiones requiruntur ad universale. » *Metaph.*, l. I, qu. 6, n. 5 ; t. IV, p. 540. B. N. Mss, 16110, f. 12 v a. — « Quilibet unus actus sentiendi est circa unum singulare tantum, multi autem actus circa multa ; et omnes illi actus sunt ab eadem potentia ; ex quo concluditur quod nullum unum singulare, est primum objectum potentiae (*scil.* de la puissance sensitive en tant que puissance), sed aliquid unum in multis singularibus, quod est quodammodo universale, sicut prius expositum est. Licet autem quodlibet sentire sit tantum circa singulare, non tamen ut circa primum objectum, sed circa illud unum, quod existit in singulari, aliter non idem objectum potentiae et actus eius. Sed non est circa illud unum, nisi sub singularitate ; sicut non videtur color nisi in quantitate ; a multis tamen actibus potest abstrahi unum commune, et illius objectum ponetur aliquod universale. » *Ibid.*, n. 9 ; t. IV, p. 541. Mss. cité, f. 12v b, au bas. — « Sensus est universalis, id est, unius unitate reali, fundamentali unitatis universalis. » *Ibid*, n. 11 ; p. 542.

2. « Secunda vero via, vitans unitatem universalis esse proprium objectum sensus, ponit sibi correspondere unitatem realem fundamentalem unitatis generis, inquantum est objectum, non tamen quod illam unitatem ponat objectum, sed naturam cui sine consideratione intellectus convenit talis unitas. » Duns Scot, *Metaph.*, l. I, qu. 6, n. 11, t. IV, p. 541, (mss. cit. f. 13 r a). — « Cf. *ibid.* « Principium enim



D'autre part, et Duns Scot est le premier à s'en apercevoir, il est extrêmement difficile d'accorder à l'objet du sens cette sorte de généralité réelle sans en faire une sorte d'universel réalisé ; et comme l'universel est l'objet propre de l'intellect, la question de savoir si l'objet du sens est ou non le singulier se double d'une question complémentaire, qui est de savoir quelle différence distingue la généralité réelle des choses de l'universalité des concepts que nous en pouvons former.

Deux opinions contradictoires s'affrontent touchant le mode d'existence de l'universel. L'une soutient que l'universel est une réalité individuelle et concrète à peu près telle qu'Aristote conçoit les idées de Platon. Que Platon les ait conçues lui-même de la sorte, c'est chose fort douteuse tant les absurdités inhérentes à l'hypothèse d'un universel concret et singulier paraissent à première vue inextricables. Pour nous en tenir aux deux principales, il est clair que si l'universel est une chose, c'est un individu, et que si c'est un individu, on ne saurait l'affirmer de plusieurs autres, ce qui revient exactement à nier son universalité. En outre, si l'universel nous est donné tout fait dans les choses, la doctrine de l'intellect agent, dont nous verrons plus loin la nécessité, perd toute signification [1].

potentiale materiale non dicitur primo esse idem formarum talis generis, ut genus est aliqua intentio secunda, causata ab intellectu, sed tantummodo formarum habentium naturam tali unitate reali, quae sit fundamentum unitatis generis, quando intellectus naturam considerat. » p. 541-542 (mss. cit., f. 13 r a). — La possibilité d'attribuer une certaine unité à tout genre d'être quel qu'il soit est un principe absolu de la philosophie scotiste : « cuicumque enim gradui reali entitatis, correspondet realis unitas. » *Op. cit.*, l. VII, qu. 13, n. 19, t. IV, p. 706.

La même doctrine est reprise dans *Op. Oxoniense*, II, dist. III, qu. 1, n. 233 e. Cf. également : « ...et secundum istam unitatem propriam naturae, ut natura est, natura est indifferens ad unitatem singularem ; non ergo de se est sic una unitate illa, scilicet unitate singularitatis. Qualiter autem potest hoc intelligi, potest aequaliter videri per dictum Avicennae *V Metaph.*, ubi vult quod equinitas sit tantum equinitas, nec ex se una, nec plures, nec universalis, nec particularis. Intellige, non est ex se una unitate numerali ; nec plures, pluralitate opposita illi unitati ; nec universalis actu, eo modo quo aliquid est universale factum ab intellectu, non ut objectum intellectus ; nec est particularis de se ; licet enim nunquam sit realiter sine aliquo istorum, non tamen est de se aliquod istorum, sed est prius naturaliter omnibus istis. Et secundum istam prioritatem naturalem est quod quid est, et per se objectum intellectus, et per se ut sic consideratur a metaphysico, et exprimitur per definitionem ; et propositiones per se primo modo sunt verae ratione quidditatis sic acceptae, quia nihil dicitur de quidditate per se primo modo, nisi quod includitur in ea essentialiter in quantum ipsa abstrahitur ab omnibus istis, quae sunt posteriora ipsa naturaliter. » *Opus Oxoniense*, II, d. III, q. 1, n. 235 a ; p. 228-229. — C'est la thèse contre laquelle Occam dirigera constamment ses critiques. Cf. I Sent., dist. 2, qu. 7, S. — I Sent., dist. 2, qu. 4, D. — I Sent., dist. 2, qu. 6, A, B, D, *etc.*

1. Duns Scot, *Metaph.*, l. VII, qu 18, n. 4, t. IV, p. 722. — Les textes où Duns

Resterait alors l'autre terme de l'alternative : si l'universel n'est pas une chose, il n'existe que dans la pensée, et nullement dans la réalité. Mais cette deuxième conception ne soulève pas de moins graves difficultés que la première, au contraire. Pour s'y rallier, il faudrait s'engager à soutenir qu'il n'y a pas d'universel dans les choses, thèse qui se heurte à une impossibilité fondamentale. De toute façon, en effet, chaque individu particulier n'est ce qu'il est que par participation à l'essence de son espèce. Ou bien donc il serait lui-même cette essence, ce qui rendrait impossible l'existence d'autres individus particuliers ; ou bien, ce que l'on doit admettre, cette essence est une réalité à laquelle l'individu participe. De quelque genre d'existence qu'on l'entende, pour qu'il y ait des hommes, il faut qu'il existe une humanité [1]. Certes, la thèse se heurte immédiatement à notre conclusion précédente : comment un universel numériquement un serait-il concevable ? Mais la question est précisément de savoir s'il n'y a de réel que le singulier, et même s'il n'existe pas une autre sorte d'unité réelle que l'unité numérique propre à l'être singulier. Nous avons été conduits à une conclusion de ce genre en examinant la nature des objets du sens ; mais cette unité non numérique du sensible, que nous avons alors dû postuler, il nous faut l'examiner à présent en elle-même, afin de savoir s'il existe des raisons directes de l'affirmer.

Supposons qu'il n'y ait pas d'autre unité concevable que celle de l'objet singulier, toute différence réelle serait par définition une différence numérique. En effet, un individu ne diffère d'un autre, en tant qu'individu, que par ce qui fait de lui un être unique. Si donc il n'y avait d'unité réelle que celle de l'individu, il y aurait bien des différences individuelles et numériques mais il n'y aurait pas de différences spécifiques ni génériques, ce qui est manifestement faux [2]. En d'autres termes, l'existence réelle des genres et des espèces, qui, de par leur définition même, ne sont pas des singuliers, implique l'existence réelle d'autres ordres d'unité que celle des individus singuliers. C'est ce que l'on peut aisément constater

Scot s'efforce de restituer à la doctrine platonicienne des idées son sens juste sont réunis par P. MINGES, *op. cit.*, p. 101-102.

1. Duns SCOT, *Metaph.*, l. VII, qu. 18, n. 1 ; t. IV, p. 721.

2. « Propterea, si nihil esset in re, nisi singulare, nulla esset unitas realis, nisi unitas numeralis, quae est propria singulari ; consequens falsum propter sex. Primo, quia tunc differentia omnis realis esset numeralis : nam omne diversum ea unitate (*scil.* numerali) est diversum ab aliquo, quâ est in se unum : hoc consequens est falsum. » Duns SCOT, *ibid.*, n. 1, t. IV, p. 721. — Bib. Nat., mss. cité, f. 77 r a.



en examinant les conséquences qui découleraient de cette hypothèse.

D'abord, si les seules réalités véritablement unes étaient les individus, tous les êtres seraient également différents les uns des autres ; nulle différence spécifique ou générique ne les distinguerait, et par conséquent il n'y aurait pas plus de raison pour l'intellect d'abstraire le concept de blanc de deux objets blancs que de l'abstraire d'un objet blanc et d'un objet noir [1] ; ici encore, les genres et les espèces seraient de pures fictions de l'esprit. Une deuxième impossibilité résultant de la même hypothèse est que nulle génération ne serait univoque, sauf du point de vue de l'intellect. Dès lors en effet que les êtres ne diffèrent que numériquement, il n'y a plus d'espèces réelles, et un individu ne saurait engendrer un autre individu qui fût réellement de même nature que lui. Troisièmement, il n'y aurait pas alors de ressemblance réelle entre les êtres, puisque toute ressemblance se fonde sur une certaine unité. Cela est si vrai que l'on peut y trouver une confirmation de l'argument précédent ; car si l'on prétendait lui objecter que l'être qui engendre n'engendre qu'un être semblable à lui, et non un être participant à l'unité de sa nature, nous serions en droit de répondre que toute ressemblance réelle présuppose précisément une telle unité. Quatrièmement, si les seuls individus différaient réellement entre eux, il n'y aurait aucune unité qui puisse servir de mesure réelle pour toutes les espèces d'un même genre ; Aristote a prouvé en effet que l'unité du genre n'est pas une unité numérique, et par conséquent, du point de vue de l'hypothèse que nous

1. Duns Scot entend ceci : admettons que les individus ne diffèrent que numériquement, ils différeront tous également et ne différeront *réellement* entre eux que d'une différence numérique. Si donc on introduit entre eux, grâce à l'abstraction intellectuelle, des différences spécifiques ou génériques, ce ne seront pas des différences réelles ; ce qui revient à dire que les concepts qui représentent ces différences ne correspondront à aucune réalité. Cf. « Tum quia omnes aeque differrent realiter, et ita non esset in re aliquid quare intellectus magis unum conceptum abstrahit ab hoc albo et illo, quam ab albo et nigro. Haec consequentia patet : quia si omnis differentia realis est tantum numeralis, ergo differentia numeralis est praecisa causa differentiae realis ; sed quaecumque essentialiter participant praecisam causam alicujus effectus, aequaliter participant effectum, patet ; sed omnia differentia realiter, aequaliter participant istud, scilicet differre numero, quia omnia differentia realiter in aliquo conveniunt et inter se distinguuntur, ut patet per diffinitionem differentiae 5 Metaph., ergo omnia aequaliter differunt numero ; et ultra ; ergo omnia aequaliter realiter. Tum, quia differentia genere et specie essent tantum differentia ratione, et ita secundum quid ;... » *Loc. cit.*, t. IV, p. 721. mss. cité, f. 77 r a. — Pour la définition aristotélicienne de la différence à laquelle renvoie Duns Scot, voir L. V, leç. 12 (Comm. de S Thomas, édit. Cathala, p. 293, et p. 294, n. 916).

critiquons, le genre n'aurait aucune véritable unité. Cinquièmement la contrariété ne serait pas une opposition réelle ; en effet, on donne le nom de contraires à deux espèces qui s'opposent à l'intérieur d'un même genre ; or, ici, les individus seuls sont censés jouir d'une unité réelle ; il ne saurait donc, selon cette hypothèse, y avoir d'opposition réelle qu'entre des individus. Sixièmement, le sens, et l'on peut ajouter par là même l'intellect, verrait s'évanouir l'unité de son objet. Jamais en effet on ne percevrait alors deux objets de même espèce, mais tous les sensibles seraient hétérogènes, et comme la connaissance sensible précède en nous la connaissance intellectuelle, c'est la possibilité des idées générales qui se trouverait par là mise en péril [1].

Pour nous convaincre de ce dernier point, supposons que l'objet, en tant que tel, ne contienne aucun élément d'universalité antérieurement à la connaissance qu'en prend l'intellect, jamais l'intellect, une fois en possession de ses concepts, ne pourra les rapporter à une pluralité d'objets contenus sous un même genre. En outre, le sujet propre de la science est l'universel ; or la réalité de ce sujet doit être donnée antérieurement à la science qui l'étudie et le connaît ; à moins donc de supposer que la science porte sur des mots, il faut nécessairement admettre que l'universel soit donné à l'intellect, au moins dans une certaine mesure et sous une certaine forme. Enfin, si l'universel était l'œuvre de l'intellect seul, il ne serait qu'un transcendental, comme le vrai, et la science porterait sur une idée au lieu de porter sur des choses [2]. De toute façon, nous rejoignons la même conclusion et nous trouvons engagés dans le même dilemne. Si les universaux sont des choses, la logique est une physique ; l'objection est d'Averroès et semble difficilement évitable. Mais si les universaux ne sont pas des choses, la physique

1. « Secundo, consequens principale est falsum, quia tunc non esset generatio univoca, sine consideratione intellectus. Tertio non esset aliqua similitudo realis, quia proximum ejus fundamentum est unum, ex 5 Metaph., et illud tertium improbat responsionem, quae posset dari ad secundum, scilicet quod generans et genitum non habent aliquam unitatem, sed similitudinem tantum. Quarto, non esset aliquod unum mensura realis aliarum specierum in genere : quia non unum numero secundum Aristotelem. Quinto, non esset contrarietas oppositio realis, quia extrema ejus prima non sunt singularia, et oportet utrumque esse in se unum. Sexto, ipsius sensus non esset aliquod objectum unum, quia non univocae rationis, nam objectum praecedit natura actum sentiendi, et iste omnem intellectionem in nobis, et illud objectum sensus non est unum singulare, quia tunc aliud non sentiretur. » Duns Scot *Metaph.*, l. VII, qu. 18, n. 2 ; t. IV, p. 721. Mss. cité, f. 77 r a-b.
— Les mêmes arguments, ou à peu près, seront repris par Duns Scot dans l'*Op. Oxon.*, l. II, dist. 3, qu. 1, ed. Quaracchi, n. 233, t. II, p. 225-226.

2. Duns Scot, *Metaph.*, l. VII, qu. 18, n. 5 ; t. IV, p. 723.



n'est qu'une logique ; l'objection est de Duns Scot, et jamais on ne l'y fera renoncer : *aliter in sciendo aliqua de universalibus, nihil sciremus de rebus, sed tantum de conceptibus nostris* [1]. Est-il possible de découvrir un point de vue d'où l'on aperçoive quelque passage entre ces deux difficultés ?

Pour se frayer un chemin, Duns Scot distingue trois aspects de l'*universel*. Sous un premier aspect, il signifie le rapport de notre concept à ce dont on peut l'affirmer ; l'universel est donc alors le concept d'un concept, ce que l'on nomme, techniquement, une intention seconde, et il est clair qu'ici l'universel n'est pas une chose mais une simple relation. En effet, lorsque nous disons en ce sens qu'il y a de l'*universel* dans les choses, nous voulons simplement dire qu'il y a des choses dont notre concept peut être affirmé ; et lorsque nous parlons de l'*universalité* de notre concept, nous voulons simplement dire qu'il peut être affirmé de plusieurs choses. Que l'on prenne la relation dans un sens ou dans l'autre, elle ne fait qu'établir un rapport entre le concept et ses objets.

Mais l'*universel* peut être considéré sous un autre aspect, comme ce dont on vient d'affirmer l'universalité, et alors deux sens différents du même mot s'offrent à notre choix.

Au premier de ces deux sens, l'universel sera la nature prise en elle-même, et à l'état nu. Sous ce rapport, l'universel ne correspond à aucun être concret en particulier, mais à une sorte d'aptitude à se réaliser en n'importe quel être de la même classe, et c'est à quoi se réduit alors son universalité. Cet universel, c'est donc de l'indifférent au particulier, de l'indéterminé par rapport à telle ou telle manière individuelle d'être conçu ou de se réaliser.

Au second de ces deux derniers sens, l'universel n'est pas seulement de l'indéterminé comme celui que nous venons de dire, il s'offre à nous comme un, d'une unité numérique intelligible, et comme une unité qui peut s'affirmer de tout individu concret de l'ordre correspondant. Autrement dit, à la place d'une indifférence à l'un comme au multiple, nous avons ici une universalité consciente d'elle-même, une nature une qui se connaît comme affirmable de plusieurs, et c'est en quoi consiste la parfaite universalité [2].

---

1. *Ibid.*, n. 10, p. 724.

2. *Ibid.*, n. 6, p. 723 : « Circa hujus quaestionis solutionem primo distinguendum est de universali. Sumitur enim, vel sumi potest tripliciter : quoniam pro intentione secunda quae scilicet est quaedam relatio rationis in praedicabili, ad illud de quo est praedicabile, et hunc respectum significat hoc nomen universale in concreto, sicut et universalitas in abstracto. Alio modo accipitur universale pro illo quod deno-

Si l'on entend le mot *universel* au premier sens de relation entre un concept et ses objets, ou entre des objets et leur concept, on peut dire que la deuxième des thèses que nous avons opposées est vraie. Il est en effet vrai de dire qu'en ce sens, l'universel n'est rien dans les choses, mais est l'œuvre du seul entendement. Si l'on entend le même mot au deuxième sens de nature indéterminée, il n'est pas impossible de soutenir que la première thèse est la vraie. C'est celle que soutient Avicenne, et avec raison, car il est clair que si l'universel n'était pas présent dans les choses, antérieur d'une antériorité de droit par rapport à notre intellection, et cause de cette intellection même, jamais l'intellect ne pourrait former un universel proprement dit. Ainsi donc, chacune des deux thèses opposées aperçoit quelque chose de la vérité, mais aucune ne l'aperçoit tout entière, parce qu'aucune ne donne son sens plein au mot *universel*. Car s'il est vrai, comme le veut la première opinion, que l'universel existe, ce n'est pas d'un universel complet qu'il s'agit alors, mais d'une nature qui n'est pas encore déterminée au particulier. Et s'il est vrai, comme le veut la seconde opinion, que l'universel n'est que dans la pensée, c'est encore d'un mode d'universalité incomplet qu'il s'agit alors. Pour que l'universalité du rapport inclus dans le concept d'homme me soit donnée, il faut en effet que le concept d'homme me soit donné. Or si l'universalité du concept n'existe que dans l'intellect seul, l'indétermination de l'*humanité*, qui précède et fonde cette universalité, doit avoir son fondement dans les choses. Pour résoudre complètement le problème, il faut donc examiner le troisième sens du terme « universel » et préciser les conditions d'un tel genre d'universalité [1].

---

minatur ab illa intentione, quae est aliqua res primae intentionis, nam secundae intentiones applicantur primis, et sic accipi potest dupliciter. Uno modo pro illo quod est quasi subjectum remotum denominabile ab ista intentione; alio modo pro subjecto propinquo. Primo modo dicitur natura, absolute sumpta, universale, quia non est ex se haec (*scil.* telle nature individuelle), et ita non repugnat ex se dici de multis. Secundo modo non est universale, nisi sit actu indeterminatum, ita quod unum intelligibile numero, sit dicibile de omni supposito, et illud est complete universale. » Mss. cité, f. 77 v b, en haut.

1. « De primo modo (*scil.* universalis) potest intelligi opinio secunda (*scil.* quod universale sit tantum in intellectu), quia ista comparatio quae est intentio secunda non est nisi objecti, ut in intellectu comparante. De secundo modo potest intelligi prima opinio, quia natura non est de se haec (*scil.* tel individu déterminé). Sed nec prima opinio (*scil.* quod universale sit in re) ponit completum universale, quia non sufficienter indeterminatum ; quia non contrarie ad determinationem, sed quasi privative, vel contradictorie. Nec secunda opinio (*scil.* quod universale sit tantum in intellectu) loquitur de completa ratione universalis, ut quaestio habet difficultatem, sed de quadam intentione posteriore naturaliter ratione ejus completa ; nam indeterminatio quasi contraria qua homo est sic indeterminatum, ut unica

Pour qu'il y ait universalité pleine et entière, il faut nécessairement que l'intellect conçoive le premier rapport, dont nous avons parlé, qui permet d'affirmer une certaine nature de toute une classe d'objets. Mais d'où peut venir cette aptitude de l'intellect à poser un tel rapport ? Elle ne saurait venir de l'objet lui-même. A moins en effet de retomber sous les objections dirigées contre ceux qui affirment l'existence concrète de l'universel, il est impossible d'admettre une chose assez indéterminée pour apporter à l'intellect la complète universalité que nous constatons dans les concepts. Elle ne saurait venir non plus de l'intellect en tant que possible, c'est-à-dire considéré dans sa fonction réceptive. Si nous le considérons en effet sous cet aspect, l'intellect ne peut rien contenir de plus que ce qu'il reçoit, et comme nous venons de dire qu'il n'existe pas d'objet universel au sens strict, on ne voit pas comment l'intellect possible posséderait l'universalité sans l'avoir reçue de ses objets.

Reste donc l'hypothèse d'un intellect agent, c'est-à-dire d'un pouvoir spirituel correspondant à l'intellect possible, et capable de produire tout ce que celui-ci est capable de recevoir. C'est cet intellect agent qui fait que l'objet devient présent à la pensée en tant qu'universel ; et il n'y a pas à chercher d'autre cause de son action sinon que c'est sa nature de l'accomplir comme c'est celle du feu que de chauffer. Il suffit donc que l'intellect agent concoure avec une nature qui soit d'elle-même indéterminée, pour qu'il produise un objet universel dans l'intellect possible [1], et telle est la cause propre de la véritable universalité.

---

intellectione conceptum quiditative insit omni, praecedit naturaliter illam intentionem secundam, quae est universalitas logica, sive habitudo de multis. » Duns Scot, *Metaph.*, l. VII, qu. 18, n. 6 ; t. IV, p. 723. Mss. cité, f. 77, v b.

1. « Sed quae est causa indeterminationis, qua objectum, habens esse primum in intellectu, est complete universale ? Respondeo quod non sola res quia non est ejus in se tanta indeterminatio ut probat illa prima ratio. Nec etiam intellectus possibilis, quia non reciperet indeterminatius quam objectum esset factivum. In omni autem natura, ut arguit Aristoteles, in 3 *de Anima*, text. comm. 17 et 18, est dare aliquid quo est omnia facere, dato aliquo quod est omnia fieri ; hoc est, in tota natura universali, cuilibet potentiae passivae correspondet potentia activa, et si non extrinseca, intrinseca in eadem natura. Ergo cum experiamur, quod est aliquis intellectus in nobis, quo est universale fieri : hoc est, cui insit aliquid, per quod objectum est praesens, ut universale, necesse est aliquid esse activum illius, et non extra, ut argutum est ; ergo intra. Intellectus igitur agens concurrens aliquo modo cum natura indeterminata ex se, est causa integra factiva objecti in intellectu possibili secundum esse primum, et hoc secundum completam indeterminationem universalis ; nec est alia causa quare intellectus agens concurrens cum natura facit objectum sic esse, nisi quia est talis potentia ; sicut nec quare calidum calefacit. » Duns Scot, *Metaph.*, l. VII, qu. 18, n. 8 ; t. IV, p. 724. Cf. Bib. Nat., f. lat., 16110, f. 77 v b-78 a.

Comment cette action universalisatrice de l'intellect agent s'exerce-t-elle ? Pour le savoir, il faut déterminer l'objet sur lequel elle s'exerce. Ce ne peut être sur le concept universel lui-même, puisque nous venons de voir que l'universel n'est pas une réalité ; mais on pourrait soutenir que l'intellect agent exerce son action directement sur l'objet connu, ce que soutiennent ceux qui nient l'existence des espèces intelligibles ; ou l'on pourrait encore soutenir, avec saint Thomas d'Aquin, par exemple, que l'action de l'intellect agent s'exerce sur l'espèce sensible, pour la dépouiller de ses éléments matériels et l'intelligibiliser. Duns Scot se représente autrement le processus de la connaissance. A ses yeux, toute transformation imposée par l'intellect à l'espèce sensible est une notion contradictoire. Les *Quaestiones in metaphysicam* ne nous donnent pas la preuve de cette thèse, mais l'*Opus Oxoniense*, reprenant exactement le même point de vue, dirige contre elle l'objection suivante : si l'intellect agent causait quelque effet dans l'espèce sensible, cet effet contracterait immédiatement le mode d'être étendu et sensible qui convient à cette espèce ; il ne la transformerait donc pas en intelligible, mais c'est lui, au contraire, qui se sensibiliserait [1]. L'action de l'intellect agent ne peut pas davantage s'exercer sur lui-même, car sa définition est d'agir sans rien subir. Il ne reste donc plus qu'une hypothèse : admettre que l'action de l'intellect agent s'exerce directement sur l'intellect possible, et c'est celle à laquelle s'arrête finalement Duns Scot. L'espèce intelligible est produite dans l'intellect possible par le concours simultané de l'intellect agent et de l'espèce sensible, concours d'où résulte dans la pensée le concept objectif de la chose connue par l'intellect [2].

1. « Intellectus agens est potentia mere activa, secundum Philosophos, quia est illud quo est omnia facere, sicut possibilis est quo est omnia fieri, et secundum Philosophum est sicut ars ad materiam, id est ita comparatur ad intellectum possibilem sicut ars ad materiam : omnis autem actio realis habet aliquem terminum realem : ille autem terminus realis non est in phantasmate, quia intellectus agens nihil causat in phantasmatibus, quia illud receptum esset extensum, et ita intellectus agens non transferret objectum ab ordine in ordinem, nec illud esset magis proportionatum intellectui possibili quam phantasma ; ergo est in intellectu possibili, quia nihil recipitur in intellectu agente. » *Op. Oxon.*, l. I, dist. 3, qu. 6, n. 8 ; ed. Quaracchi, n. 449, t. I, p. 404.

L'argument était connu et utilisé avant Duns Scot. Voir M. DE WULF et J. HOFFMANS, *Les Quodlibet V, VI et VII de Godefroid de Fontaines*, Louvain, 1914 ; *Quodlib.* V, qu. 10, p. 36 : « Quod enim intellectus agens... », et p. 37 : « Ergo si praesente illustratione... »

2. « Sed quae est actio realis intellectus agentis ? Non videtur quod circa objectum, cum illud nihil sit in re. Hic dicunt quidam quod abstractio non sit a phantasmate, sed ab objecto, quia nullam speciem intelligibilem ponunt. — Contra :

Cette doctrine s'explique certainement par le désir d'attribuer une action réelle à l'intellect agent dans la production du concept. Duns Scot lui-même le dit en propres termes : *nisi enim ponatur illa gignitio, nulla actio realis potest dari intellectui agenti* ; autrement, en effet, c'est l'espèce sensible intelligibilisée par l'intellect agent qui devient l'élément fécond de l'acte de connaître et, par l'entremise de son espèce, c'est en fin de compte l'objet. La noétique scotiste, soucieuse de maintenir le contact direct avec l'objet, reste cependant préoccupée de maintenir la spontanéité de l'intellect, et jamais la doctrine n'a varié sur ce point.

Mais, ainsi que Duns Scot le fait également remarquer, cette conception est en même temps adaptée à la doctrine avicennienne de l'universel. L'espèce sensible qui concourt à l'acte de connaître, dans la doctrine scotiste, n'est pas identique à ce que serait une espèce sensible correspondante dans la doctrine thomiste. Telle que Duns Scot la conçoit, l'espèce véhicule cette nature indéterminée que nous avons décrite, et qui peut aussi aisément se particulariser dans un être singulier que s'universaliser dans un concept [1].

objectum quando est in esse primo in intellectu, aliter se habet ad intellectum quam prius, quando non fuit in esse primo ; quia nunc movet, prius non ; nunc intellectus intelligit ex ista motione, prius non ; ergo aliqua mutatio facta est prius naturaliter quam intellectus intelligat ; sed ista non est in phantasmate : patet ; nec in intellectu agente, nec in eorum conjunctione, quia semper erant aequaliter conjuncta, ex quo illud phantasma infuit ; ergo oportet ponere in intellectu possibili aliquam mutationem priorem, natura, ipsa intellectione, per quam objectum sit in esse primo in quo prius non fuit. Hoc conceditur, ita quod abstractio objecti non est aliqua actio realis, sed causatur species intelligibilis a phantasmate et intellectu agente simul, qua causata in intellectu possibili, formaliter, simul causatur objectum abstractum ibi non formaliter, sed objective, et sic bene salvatur Avicenna V *Metaph.*, cap. 2 de forma intelligibili. Licet enim sit duplex modus essendi *in*, tamen unus concomitatur alium necessario : nisi enim ponatur ista gignitio, nulla actio realis potest dari intellectui agenti, et ita nec aliqua circa objectum, quia illa nunquam est intentionaliter, nisi propter aliquam realem. » Duns Scot, *Metaph.*, l. VII, qu. 18, n. 8-9 ; t. IV, p. 724. Mss. cité, f. 78 r a.

1. « Est ergo natura in potentia remota ad determinationem singularitatis, et ad indeterminationem universalis : et sicut a producente conjungitur singularitati, ita a re agente, et simul ab intellectu agente, conjungitur universalitati. Et isto modo bene intelligitur illud dictum Avicennae, V *Metaph.*, cap. 1, quod natura de se non est universalis, nec particularis, sed tantum natura. Et hanc indeterminationem probat tertium argumentum cum suis probationibus, non illam quae est universalis, quia ista minor salvat similitudinem, contrarietatem, etc. Isto modo dicitur in quid, et ista indeterminatio ejus est privativa alia majore, quae est universalitas contraria. » Duns Scot., *Metaph.*, l. VII, qu. 18, n. 8 ; t. IV, p. 724. B. N. f. lat., 16114, f. 78 a. Le troisième argument invoqué est celui qui exige l'existence réelle de l'universel comme fondement réel de tous les jugements de ressemblance : « non esset aliqua similitudo realis, quia proximum ejus fundamentum est unum » (*ibid.*, n. 2, p. 721). L'unité de la *nature* suffit donc à garantir les jugements de ressemblance et à leur donner un fondement réel. — Cf. *Ibid.*, n. 10, p. 724 :

C'est donc identiquement la même raison qui invite la noétique scotiste à maintenir que le sens n'a pas le particulier pour objet — bien que son objet lui soit toujours donné dans le singulier — et qui lui permet d'attribuer à l'espèce le rôle spécial qu'elle lui attribue dans la formation du concept [1].

Ce rôle a quelque chose de surprenant pour des esprits accoutumés à la noétique thomiste. Il semble en effet contradictoire d'admettre qu'un objet corporel puisse agir directement sur l'intellect possible, même en ajoutant qu'il n'agit alors que par son espèce. Duns Scot a bien senti quelles objections l'attendaient sur ce point ; pour les dissoudre il a profondément transformé la notion d'objet, et du même coup la notion de l'acte qui l'appréhende.

Ce que le terme d'objet évoque à notre imagination, c'est essentiellement une réalité dont l'action s'exerce du dehors sur notre intellect pour s'en faire connaître. De là cette inévitable question posée à toute doctrine qui prétend faire collaborer directement l'espèce sensible à l'acte de connaître : *Quomodo phantasma sola virtute propria movebit intellectum possibilem* [2] *?* La difficulté naît en réalité d'une simple illusion. Si l'objet et son action se trouvent requis pour l'acte de connaître, c'est une pure question de fait, et non de droit. En droit notre intellect est une lumière intelligible dont le champ est coextensif à toute l'étendue de l'être. En fait,

« Potest igitur universale esse in re, ita quod eadem natura est, quae in existentia per gradum singularitatis est determinata, et in intellectu, hoc est ut habet relationem ad intellectum, ut cognitum ad cognoscens, est indeterminata ; ita quod sicut ista duo esse concurrunt per accidens in eadem natura, et posset utraque esse sine altera, ita etiam determinatio et indeterminatio praedicta. » — Voir aussi *Op. Oxon.* II, d. III, qu. I, n. 233 C ; p. 226.

Voici le texte de la métaphysique d'Avicenne auquel renvoie ici Duns Scot : « Cum ergo dicimus quod natura universalis habet esse in his sensibilibus, non intelligimus quod ex hoc quod est universalis, seu secundum hunc modum universalitatis, sed intelligimus quod natura cui accidit universalitas habet esse in istis signatis ; ergo ex hoc quod est natura est quoddam ; et ex hoc quod ipsa est apta intelligi forma universalis est quoddam ; et ex hoc etiam quod intelligitur sic actu est quoddam ; et etiam et hoc quod verum est de illa quod si conjungeretur non huic materiae nec istis accidentibus, sed illi materiae et illis accidentibus, esset illud aliud individuum, etiam quoddam. Sed haec natura habet esse in his sensibilibus secundum primum respectum, et praeter hoc non habet esse universale nec ex respectu secundo nec etiam ex quarto in signatis. Si autem accipitur hic respectus ex intentione universalitatis, tunc haec natura cum universalitate erit in signatis ; universalitas autem de qua hic agimus non est nisi in anima. » AVICENNE, *Metaph.*, Tr. V, cap. 2, f. 87 v b.

1. « Potest igitur universale esse in re, ita quod eadem natura est, quae in existentia per gradum singularitatis est determinata ; et in intellectu, hoc est, ut habet relationem ad intellectum, tanquam cognitum ad cognoscens, est indeterminata. » DUNS SCOT, *Metaph.*, lib. VII, qu. 18, n. 10 ; t. IV, p. 724. Mss. cité, f. 78 b.

2. DUNS SCOT, *Metaph.*, l. VII, qu. 18, n. 11, t. IV, p. 725. Cf. mss. cité, f. 78 b.

la seule imperfection actuelle de notre faculté de connaître nous oblige à subir l'action de l'objet afin de pouvoir l'appréhender. Il n'en reste pas moins vrai, que ce qui fait essentiellement de la chose un objet, consiste beaucoup moins dans l'action exercée par cette chose sur notre faculté de connaître, que dans l'acte par lequel notre intellect s'en empare. L'intellect n'appréhende rien sans une espèce imprimée en nous par la chose, mais si la chose est un objet, c'est surtout par ce que l'intellect l'appréhende : *objectum principalius est objectum, quia in ipsum tendit potentia, quam quia imprimit speciem.* Pour mieux se faire comprendre, Duns Scot use de plusieurs comparaisons.

La première, dont l'importance sera considérable pour l'histoire des idées au XIV[e] siècle, a pour fin de nous accoutumer à dissocier la notion de ce qui cause en nous la connaissance de la notion d'objet connu. Supposons que Dieu imprimât une espèce intelligible dans notre intellect, ou même une espèce sensible dans notre œil, l'intellect se porterait vers l'objet correspondant de la même manière qu'il s'y porte, et son objet serait exactement le même que s'il eût réellement existé. Or il est clair que l'objet de l'intellect ne serait alors pas Dieu, et ce serait néanmoins lui qui imprimerait en nous l'espèce de l'objet. En d'autres termes, on a raison de dire que tout patient suppose un agent, mais on aurait tort d'en conclure que l'agent qui met une puissance cognitive en mouvement soit nécessairement l'objet, en tant que tel, que cette puissance appréhende. Ce qui meut l'intellect à connaître n'est pas *ipso facto* l'objet connu.

C'est ce qu'une autre comparaison permet également d'imaginer. Admettons provisoirement le point de vue de ceux qui se représentent la volonté comme subissant une action de la part de son objet. Ils enseignent que ce qui meut la volonté, c'est l'objet en tant qu'il est connu par l'intellect. Or il est évident en ce cas, que l'objet qui meut la puissance n'est pas l'objet de cette puissance, car, selon la remarque d'Averroës, si c'est ma représentation intérieure d'un bain qui me le fait désirer, c'est cependant un bain réel que ma volonté désire. Ainsi donc, voici au moins deux cas où le terme de l'action exercée par une puissance n'est pas la cause active qui meut cette puissance à exercer son action [1]. Là se trouve

1. « Respondeo quod prima propositio (*scil.* « cujuslibet potentiae passivae proprium objectum... ») est falsa ; nam potentia cognoscitiva non tantum habet recipere speciem objecti, sed etiam tendere per actum suum in objectum, et illud secundum est essentialius potentiae. Primum requiritur propter imperfectionem potentiae ; et objectum principalius est objectum, quia in ipsum tendit potentia,

la clef du difficile problème que soulève le concours de l'espèce sensible à la production du concept.

Que l'espèce sensible, ou phantasme, suffise d'elle-même à introduire de l'intelligible dans l'intellect possible, ce serait en effet contradictoire. Nous avons vu d'autre part que toute action de l'intellect sur l'espèce sensible elle-même ne serait pas moins contradictoire, puisque cette action de l'intellect, du seul fait qu'elle serait reçue dans le sensible, viendrait s'y matérialiser. Il faut donc admettre que le terme de l'intellect agent et de l'action qu'il exerce ne soit pas l'espèce sensible, mais l'universel lui-même qu'il engendre dans l'intellect possible : *terminus actionis intellectus agentis non est phantasma, sed universale.* Il est donc évident que cette doctrine, usant d'un schéma extérieurement analogue à celui de saint Thomas, interprète en un sens tout différent la conception de l'idée générale. L'objet, et son espèce sensible, ne jouent plus ici le rôle d'une matière individuelle que l'intellect agent doit universaliser pour engendrer l'espèce intelligible, mais d'une cause

---

quam quia imprimit speciem. Quod patet : si Deus imprimeret speciem intellectui, vel etiam in oculo, eodem modo ferretur in objectum, sicut modo, et objectum ita esset objectum ; sed Deus non esset objectum, quia in ipsum non tendit, et tamen ipse imprimit, sicut impressit angelis species creaturarum. Haec ergo est vera : *cujuslibet passivi est aliquod motivum per se* ; sed non oportet, in potentiis apprehensivis, quod illud motivum sit proprium objectum potentiae sub ratione qua objectum terminat actum potentiae. Hoc patet in voluntate : qui enim dicunt eam passivam, dicunt eam moveri ab objecto secundum quod in intellectu est, sed tendere in objectum, non secundum quod est in intellectu, sed secundum illud quod in se est, juxta illud Commentatoris XII *Metaph.* Commento 36 : « Balneum, secundum quod in anima, movet appetitum effective ; secundum autem quod est in se extra, movet ut finis. » Sed propria ratio objecti voluntatis est ratio finis, et ut res est in se et non ratio efficientis, velut in intellectu ; ergo patet falsitas propositionis, et quomodo verificatur. Immo nec vera est in potentiis naturalibus. Objectum enim proprie potentiae passivae est ens actu, vel actus ad quem terminatur, et illud non agit in potentiam passivam ; sed aliud agens in ipsam producit illum actum, vel illud ens actu. A simili, haec est falsa : omnis potentia activa, nata est per se agere in suum objectum si suum objectum sit terminus actionis suae. Terminus actionis intellectus agentis non est phantasma, in quod agit, sed universale, saltem in cognitivis videtur verum. Intellectus Dei activus est respectu essentiae suae : nec tamen quicquam agit in ipsam. Similiter voluntas nostra nihil agit in objectum, etiam secundum ponentes ipsam activam, sed tantum actione sua intendit in objectum. » Duns Scot, *Metaph.*, l. VII, qu. 18, n. 11 ; t. IV, p. 725. Bib. nat., ms. cité, f. 78 r b-v a.

Ce texte reproduit presque littéralement un passage antérieur de la même œuvre, lib. VII, qu. 14, n. 5 ; t. IV, p. 712. Le question traitée est la suivante : *Utrum singulare per se intelligatur* ? La première rédaction comporte quelques variantes heureuses : « ...sed non oportet in potentiis apprehensivis, quod illud motivum sit proprium objectum potentiae sub ratione qua est motivum ; sed oportet quod ipsum sub ratione qua objectum, terminet actum potentiae. Hoc patet in voluntate... ». Le mss. 16110 donne également la même rédaction, f. 73 v, a-b.

qui concourt directement, avec l'intellect agent lui-même, à la production de l'universel.

Nous retrouvons donc ici les conclusions auxquelles nous avait conduit le problème de la valeur de la connaissance, et l'inspiration première du scotisme se laisse clairement discerner sous les formules qui la dissimulent à nos yeux. L'effort de Duns Scot consiste essentiellement, sur ce point, à insérer dans le schéma dressé par Aristote une conception avicennienne de la réalité. De l'aristotélisme, nous retrouvons ici tous les éléments fondamentaux : nécessité de l'objet et de son espèce, origine sensible de la connaissance, distinction de l'intellect agent et de l'intellect possible, production de l'espèce intelligible par l'intellect agent et du concept par tout l'intellect. Et cependant, lorsqu'on en arrive au point décisif où il s'agit de savoir si l'espèce de l'objet est de l'individuel que l'intellect universalise, on quitte l'aristotélisme thomiste, parce que l'espèce offerte à l'intellect par l'objet extérieur est celle d'Avicenne, et non celle de saint Thomas. Sur l'espèce sensible thomiste, qui porte en soi les indices de sa singularité, il fallait nécessairement qu'une abstraction transformatrice vînt s'appliquer pour la rendre intelligible : dans la nature indéterminée d'Avicenne, au contraire, qui n'est de soi ni universelle ni singulière [1], l'intellect agent peut lire à livre ouvert l'intelligible d'où naîtra le concept. Ainsi dans la noétique de Duns Scot, Avicenne ouvre la voie, par où se réintroduit dans un cadre emprunté à Aristote l'inspiration profonde de saint Augustin.

V.

AVICENNE ET DUNS SCOT

L'examen des points doctrinaux que nous avons discutés suggère quelques hypothèses touchant l'orientation première de la pensée scotiste. Efforçons-nous de les dégager afin que d'autres chercheurs,

1. C'est en effet la *natura* indéterminée que Duns Scot présente toujours comme cause coadjutrice de l'intellect. Cf. : « Intellectus igitur agens concurrens aliquo modo cum natura indeterminata ex se,... » (p. 140, note 1). — « Est ergo natura in potentia remota... » etc. (p. 142, note 1).

Il est intéressant d'observer que la théorie de l'abstraction développée par Godefroid de Fontaines, quoique différente de celle de Duns Scot (qui la réfute dans l'*Op. Oxon.*, I, 3, 9, 1, edit. Quaracchi, n. 485, p. 437), s'inspire directement de la même conception avicennienne. Voir God. de Fontaines, *Quodlibet* V, qu. 10, édit. M. de Wulf et Hoffmans, p. 38, en haut. La formule d'Avicenne est expressément alléguée, p. 39.

les mettant à l'épreuve des faits, puissent à leur tour les confirmer, les infirmer ou les corriger.

Il est d'abord difficile de ne pas être frappé de l'influence exercée par Avicenne sur la formation du scotisme. On l'a trop négligée jusqu'ici. Sans doute, confondre la philosophie de Duns Scot avec celle d'Avicenne serait une erreur pire que d'ignorer leurs relations. On ne saurait le faire, non seulement parce que Duns Scot rejette tout ce que la doctrine d'Avicenne contient d'inassimilable pour une philosophie chrétienne, mais encore parce que sa pensée comporte un élément personnel, original et, si l'on peut dire, *formel*, par rapport à la métaphysique d'Avicenne. Duns Scot ne l'a pas subie passivement, il l'a acceptée comme un point de départ qui lui convenait, parce que la philosophie d'Avicenne, pénétrée de platonisme, lui permettait de transposer les thèses fondamentales de saint Augustin sur un plan philosophique nouveau et de sauver leurs résultats essentiels en les formulant en une langue philosophique plus technique, plus précise, que celle dont avait usé saint Augustin lui-même. En outre, sur certains points essentiels tels que le problème de l'intellect agent et de l'abstraction intellectuelle, Duns Scot contredit ouvertement Avicenne et accepte, quant à leur fond, les conclusions de saint Thomas d'Aquin. Pour que les preuves de l'existence de Dieu soient possibles, pour que l'univers soit un univers réel et digne de Dieu, il ne faut ni distributeur des formes, ni illumination des idées à la manière de l'ancienne école avicennienne et augustinienne, mais un monde fait de formes efficaces, un intellect capable de produire, par la lumière naturelle que Dieu lui a donnée, sa propre vérité. Entre Avicenne et Duns Scot, il y a saint Thomas d'Aquin.

Ceci dit, il reste vrai que, grâce à l'influence d'Avicenne, qu'il approfondit et dont il développe les thèses fondamentales, Duns Scot est parti d'une idée de ce qu'est la métaphysique, de son objet, de l'objet premier de l'intellect et du fonctionnement même de l'abstraction intellectuelle, différente de celle de saint Thomas. Ce fait, que nous avons progressivement dégagé de l'analyse des textes, n'est pas en réalité une conclusion historique nouvelle, c'est une vieille vérité, que les commentateurs scotistes connaissaient fort bien et que l'histoire des idées n'a pas encore prise en considération. Dans ses *Annotationes in Metaphysicam Scoti* (Wadding, t. IV, p. 581), Maurice du Port écrivait cette saisissante formule : « *Favet namque Avicennae inter philosophos ubique, nisi sit contra fidem* ; et Augustino inter doctores catholicos, et Paulo

inter apostolos, et Joanni inter evangelistas, et nimirum, quia teste Boetio, omnis similitudo appetenda est. » Déclaration d'une valeur incomparable, venant de l'un de ces hommes dont la vie s'écoula dans une constante familiarité avec la pensée du maître : Avicenne jouant sur le plan humain et naturel de la philosophie le même rôle que saint Augustin, saint Paul et saint Jean sur le plan de la vérité surnaturelle et chrétienne, c'est un témoignage bien fait pour renforcer notre confiance dans les résultats d'une analyse purement historique des textes.

Par là même Duns Scot se trouverait d'abord rattaché au courant avicennien qui prévalait surtout à Oxford, mais aussi à Paris [1] avant la réforme philosophique opérée par saint Thomas. Ce fait ne prouverait pas seulement la persistance d'une influence avicennienne que l'on tendait arbitrairement à clore aux environs de 1250, il nous obligerait en outre à considérer l'histoire de la philosophie arabe et de la pensée chrétienne comme inséparables, même en dehors du mouvement averroïste et après saint Thomas d'Aquin. Ainsi que nous l'avons vu, l'explication même des textes de Duns Scot est impossible à moins que l'on n'ait le texte d'Avicenne sous les yeux : il l'étudie, le discute, le prolonge, le modifie, l'approfondit, prenant pour accordé que nous le connaissons comme lui-même et ses étudiants le connaissaient. Avicenne doit être sur notre table comme il était sur la sienne ; une bonne édition des traductions latines dont il se servait est l'une des conditions nécessaires du progrès futur de nos études sur la philosophie de Duns Scot [2].

Il apparaît en outre que, puisqu'il se rattache à la tradition oxfordienne d'Avicenne, le scotisme n'a nullement été à son origine une entreprise de polémique née du souci de contredire une doctrine déjà existante, celle de saint Thomas par exemple. Les principes dont il se réclame existaient avant Duns Scot, ils étaient enseignés, discutés, souvent admis dans l'Université anglaise à laquelle il doit sa formation première. En construisant son œuvre, Duns Scot suit une route où d'autres s'étaient engagés avant lui ; lorsque les points auxquels il aboutit ne sont pas les mêmes que ceux de saint Thomas, il marque cette divergence, mais il n'est pas parti d'un désir de divergence, il est parti d'une autre tradition.

1. Voir *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge*, t. I, p. 80 et suivantes.

2. On peut voir par l'excellente édition du *De ente et essentia* qui vient d'être donnée, à quel point une constante comparaison d'un texte scolastique avec ses sources arabes en éclaire le sens : M.-D. Roland Gosselin, *Le « De ente et essentia » de S. Thomas d'Aquin*. (Bibliothèque thomiste, t. VIII) Le Saulchoir, Kain, 1926.

Ce qu'il trouvait dans cette tradition, c'est une métaphysique et une noétique capables de le conduire directement à une connaissance certaine de l'existence d'un être infini. L'infinité ne se prouve, selon lui, que de l'être premier, car tout ce qui n'est premier que dans un ordre particulier peut être fini, au lieu que ce qui est premier dans l'ordre de l'être, ne supportant aucune limitation d'être, est infini par définition. Dès lors toute preuve de l'existence de Dieu devient impossible si l'objet propre de la métaphysique n'est pas l'idée d'être ; elle le sera encore si l'idée d'être que notre intellect saisit ne s'applique pas en un sens propre à l'être de Dieu et si, par conséquent, elle n'est pas le premier objet de notre intellect. Mais il y a plus. Pour que nos preuves de l'Être infini soient nécessaires, il faut qu'elles s'appuient sur cette idée même d'être et ses propriétés essentielles, non sur les faits empiriques contingents à l'occasion desquelles notre idée s'est trouvée formée. De là l'insistance qu'apporte Duns Scot à remettre en valeur la théorie avicennienne de la *nature*, qui permet l'exercice d'un intellect dont l'efficace ne dépend que de sa puissance constructrice propre et s'exerce sur le contenu nécessaire de ses concepts, sans dépendre des données sensibles et contingentes au contact desquelles ces concepts ont été constitués. Il serait aisé de montrer, par exemple, que l'impression singulière de constant parallélisme et de constante divergence que laisse une comparaison entre les preuves thomistes et scotistes de l'existence de Dieu, tient à ce que les deux philosophies n'ont pas exactement la même idée de l'objet propre ni du fonctionnement de notre intellect. D'autres analyses seraient d'ailleurs nécessaires pour contrôler la valeur de ces conclusions ou les amener sous leur jour vrai ; la place occupée par Duns Scot dans l'histoire de la philosophie médiévale ne saurait être décrétée a priori et arbitrairement, comme on incline parfois à le faire ; pour la déterminer exactement, il faudra, outre une connaissance plus précise de ses sources, beaucoup de travail, mené avec patience, prudence et objectivité.

LE CARDINAL VITAL DU FOUR

HUIT QUESTIONS DISPUTÉES SUR LE PROBLÈME DE LA CONNAISSANCE

C'est une rare fortune que d'avoir en mains un nouveau groupe de questions formant corps sur un point de doctrine scolastique comme celui de la connaissance. Les éditer avec le soin qu'elles méritent, tout en essayant de retrouver leurs points d'attache avec quelques-unes des sources de la pensée du XIII[e] siècle à son déclin, telle serait notre ambition. Il importe auparavant de dire d'où elles proviennent, d'établir leur intégrité, d'en révéler l'auteur.

Deux manuscrits du XIV[e] siècle, les seuls jusqu'ici connus qui les contiennent, seront à la base du présent travail. L'un, désigné par la lettre T, appartient à la bibliothèque municipale de Todi [1], où il a la cote 95 ; l'autre, indiqué par la lettre R, est conservé aux archives du collège franciscain de Saint-Isidore à Rome, où il porte la cote $^{1}/_{15}$. Hier encore, dans la description détaillée de T, nous constations qu'elles y sont dans leur totalité, à côté d'autres également importantes d'auteur qu'il est seul à nommer ; elles y occupent sans discontinuité les folios 58 b-89 a. Par contre, R n'a que la 1[re], la 2[e] et la 4[e], lesquelles correspondent justement à leurs parallèles de T ; elles y couvrent les pages 97 b-125 b, entremêlées là aussi à des questions dont l'origine ne fait plus mystère désormais.

Du groupe entier ces trois dernières uniquement ont été imprimées. Leur attribution fausse au B. Duns Scot, attestée par le colophon final de R et acceptée de confiance par Wadding, leur valut en effet de figurer, parmi les œuvres du docteur subtil, dans cet apocryphe *De rerum principio* [2] où elles entrent comme numéros XIII, XIV et XV. Toutefois une réédition ne sera pas de trop, pensons-nous ; car,

1. Voir notre étude : *L'œuvre scolastique de maître Vital du Four d'après le Ms. 95 de Todi*, dans *la France franciscaine*, IX (1926), p. 422-471.

2. Le *De rerum principio* a paru deux fois avec les *Opera omnia* de D. Scot, Lyon 1639, III, p. 1-207, et Paris 1891-1895, IV, p. 267-717, à part une fois (avec l'opuscule *De primo rerum omnium principio*), Quaracchi 1910, par les soins du P. M. Fernandez, O. F. M. Dans cette dernière édition les questions XIII, XIV et XV occupent les pages 323-420 du volume.



écrit par un scribe qui comprenait peu ce qu'il copie, le manuscrit de Saint-Isidore fournissait des lectures passablement fautives : la grande piété du célèbre annaliste envers le défenseur de l'Immaculée explique seule qu'il n'ait pas reculé devant un texte aussi défectueux. Ajoutez à cela que Wadding, en fait de reproduction fidèle ou de corrections valables, n'a pas toujours l'attention ni l'esprit critique assez en éveil : l'à peu près et l'arbitraire lui servent parfois de norme [1], comme c'est le cas de maints éditeurs anciens et modernes.

Grâce à T, plus correct et plus soigné que R et en même temps complet, il est maintenant permis de revenir sur ce premier travail et de le rendre définitif. Une seconde lecture de R, renforcée par le contrôle simultané de T, a fait reconnaître la plupart des fautes dues à Wadding si bien que rarement difficulté textuelle a résisté aux lumières conjointes des deux manuscrits. Quant aux cinq questions de T, que le scribe de R avait négligées ou ignorées, que son texte pourtant appelait, on peut dire qu'elles le complètent de façon très heureuse. Avec elles, nous sommes en face d'un tout très homogène et cohérent, dont les parties sont étroitement unies. Bien que nous devions établir leur leçon sur un manuscrit unique, T semblait suffire pour mener cette tâche à bien. Il était dès lors naturel que nous tentions de répondre aux communs desiderata.

L'intégrité de ces huit questions ressort claire comme le jour des appels nombreux et jamais contradictoires qu'elles contiennent de l'une à l'autre. Nous voudrions le montrer succinctement par des citations prises dans T.

Ainsi la 1re question annonce la 2e : *De hoc inquirere spectat ad questionem « Utrum intellectus intelligat per speciem », de qua nihil ad presens intendo* (f. 61 d) ; *non dico utrum per speciem impressam vel expressam, nam de hoc intendo querere* (f. 62 c). La 2e annonce la 4e : *Utrum autem intellectus se et suos habitus intelligat per speciem... forte adhuc disputabitur* (f. 66 d) ; *utrum autem ad cognoscendum se vel suos habitus, forte disputabitur* (f. 67 a). La 4e renvoie à la 5e : *De isto autem modo quo causa cognoscitur per effectum et e converso, dicetur in sequenti questione* (f. 71 b), et la 7e à la 8e : *Quamvis ultra hoc requiratur, ut communiter tenent doctores, irradiatio specialis luminis divini propter multa, ut videbitur in sequenti questione* (f. 82 b).

En sens inverse, la 2e renvoie cinq fois à la 1re : *Secundum modum*

1. Voici un cas d'infidélité palpable à la charge de Wadding : au début de notre *Quaestio I* il changea sans crier gare les mots *in quaestione ultimo disputata* en ceux-ci *in alia quaestione.*

in precedenti questione expositum (f. 63 a), *modo exposito in prehabita questione* (f. 63 a), *satis patet responsio in precedenti questione* (f. 65 c), *ut ostensum fuit in precedenti questione* (f. 67 a), *sicut est ostensum in precedenti questione* (f. 67 a) ; la 3e renvoie trois fois à la 2e : *Modo exposito in precedenti questione* (f. 67 c), *sicut expositum est in precedenti questione* (f. 68 b), *secundum modum expositum in precedenti questione* (f. 70 d) ; la 4e renvoie à la 1re : *Secundum modum supra expositum in quadam questione* (f. 72 c), à la 2e : *Ut visum fuit in alia questione* (f. 73 c), à la 3e : *Secundum modum tactum in precedenti questione* (f. 73 c) ; la 5e renvoie à la 1re (f. 75 a, 75 d), à la 3e (f. 75 a, 76 b) et spécialement à la 4e (f. 75 a, 76 b, 77 a, 77 b, 77 c) ; la 7e renvoie à la 6e (f. 84 b) et à la 1re (f. 84 a) ; la 8e enfin renvoie nommément à la 6e (f. 86 d) et à la 7e (f. 87 c). Les références globales : *In aliis questionibus, in precedentibus questionibus,* sont répétées comme un refrain jusqu'à 14 fois.

Tant d'indications précises donnent la certitude, répétons-le, que nos questions sont intimement liées entre elles et dans leur ordre naturel, qu'elles forment un tout.

De qui sont-elles ? Du B. Duns Scot, eut peut-être répondu Wadding, lui qui accepta cette attribution pour trois d'entre elles. Non pas, faut-il dire aujourd'hui résolument. Le P. Ephrem Longpré [1], dans un livre magistral où il redresse tout un monde, et J. Carreras y Artau [2], dans un Appendix à sa thèse de doctorat, n'ont-ils pas prouvé par des arguments restés sans réplique l'inconsistance de la dite attribution étendue au recueil entier que Wadding croyait authentique ? Par après, la même inconsistance n'a-t-elle pas éclaté dans un autre travail paru [3] sous ce titre : *Autour d'un apocryphe scotiste* ? Le faux est donc manifeste, besoin est de mieux s orienter.

Allons plus loin, faisons quelques pas de plus, relisons nos questions sur la connaissance.

Dès la 1re ligne on devine qu'elles se rattachent à d'autres questions disputées sur l'âme et ses facultés : *Supposito quod anima intellectiva in quantum intellectiva sit forma corporis, est questio nostra...* Leur contexte, loin de contredire cette donnée, la renforce en la précisant. Nous lisons, en effet, ces formules répétées : *Ut patuit in questione de hoc disputata* (f. 58 b), *ut patuit in quadam questione supra* (f. 58 c), *ostendi in questione « Utrum intellectiva*

1. *La Philosophie du B. Duns Scot*, Paris 1924, p. 22-29, 288-291.
2. *Ensayo sobre el voluntarismo de J. D. Scot*, Gerona 1923, p. 74-84.
3. Dans *la France franciscaine*, VIII (1925), p. 279-295.

sit forma corporis »... ut supra patuit (f. 59 d), *ut supra patuit in quadam questione... ut supra patuit* (f. 60 d), *ut patuit in quadam questione* (f. 59 d), et encore celles-ci : *Ostensum est in quadam questione « De potentiis anime »* (f. 59 c), *ostensum est in questione « De potentiis anime »* (f. 59 d), *sicut ostensum fuit in questione « De potentiis anime »* (f. 60 d), *ut ostensum est supra in questione « De potentiis anime »* (f. 63 d), *secundum quod ostensum est in questione « De potentiis anime »* (f. 70 b).

Jusqu'ici nous n'avons pas de nom d'auteur, la masse de ces dits fournissant l'unique, mais absolue conclusion, que nos questions sur la connaissance et celles sur la nature de l'âme proviennent du même écrivain. Renchérissant sur ces informations, d'autres passages ajoutent même à sa production littéraire. En voici deux de très formels : *Ostensum est in questione « De primitate materie »* (f. 62 b), *sicut declaravi in quadam questione quam disputavi « Utrum scilicet Deus de necessitate producat »* (f. 84 a). On le voit, nous sommes en face de quelqu'un dont le bagage scientifique va croissant.

Mais enfin qui est-il ? Je réponds en toute assurance : Vital du Four est son nom et c'est le manuscrit 95 de Todi qui nous le révèle. Deux références prises des questions mêmes sur la connaissance nous en donnent la preuve. A la fin de la 7e, on lit cette phrase (f. 84 c) : *Si forte instes quod multi prophete multa predixerunt que non evenerunt, ut de morte Ezechie et de destructione Ninive, hanc instantiam solvi et declaravi in quadam questione « De quolibet » : « Utrum Deus citra visionem sue essentie possit certificare de veritate alicujus futuri contingentis », ubi de ista materia fuit satis tactum.* Il y a là un renvoi explicite à la question 5 du Quodlibet I du dit Vital (f. 12 d-18 a). Au début de la 1re, on lit cet argument : *Quod in homine sit alia cognitio a sensitiva, satis patet. Primo, quia ostensum est in questione ultimo disputata quod appetitus humanus non quietatur nisi per adeptionem boni infiniti ; cum autem bonum infinitum sit finis altissimus, ut ibi dictum est, non potest ipsum assequi nisi per altissimum actum ; altissimus actus est altissime potentie ; talis est potentia libera, que est voluntas ; set nihil possumus velle, ut ibi dictum est, nisi cognitum ; non potest autem cognosci sensu, cum sit substantia spiritualis ; ergo intellectu.* Ces lignes avec leur triple renvoi nous reportent au Quodlibet II du même Vital (f. 51 b-58 b) ; il précède immédiatement dans T les questions sur la connaissance et débute précisément par la question : *Utrum appetitus rationalis citra adeptionem boni infiniti possit quietari*, où l'argumentation qu'on vient de suivre est telle quelle, mais plus à plein développée.

Nos huit questions, dont l'unité d'auteur a été démontrée plus haut, sont conséquemment toutes de Vital du Four, maître franciscain de Paris, lecteur à Montpellier (1295) et à Toulouse (1300), puis provincial d'Aquitaine (1307) et cardinal en 1312 († 1327).

Dans le Quodlibet II de Vital nous trouvons un singulier confirmatur de cette assertion. Les formules il y a un instant citées s'y rencontrent en des termes semblables : *Ut enim dixi in questione* « *De potentiis anime* » (f. 53 c), *ut dictum fuit in questione* « *De potentiis anime* » (f. 56 c), *ut ostensum est in quadam questione* « *De potentiis anime* » (f. 57 c). De même nous lisons dans le Quodlibet III : *Ut visum est in questione* « *De potentiis anime* » (f. 93 c).

Voilà donc bien certifiée, croyons-nous, l'attribution du traité dont nous entreprenons l'édition. Nous voulons espérer qu'il intéressera le philosophe non moins que l'historien. Écrit aux dernières années du XIIIe siècle, il est naturel qu'il reflète les opinions de ce temps. Il permettra, en plus, de juger des infiltrations venues du dehors à la pensée franciscaine chez un de ses représentants.

Entre autres maîtres en vue, on remarquera la dépendance [1] de Vital vis-à-vis de Jean Peckam, de Mathieu d'Aquasparta et de Roger Marston, d'Henri de Gand et de Gilles de Rome. Leur emprise semble avoir été prépondérante, puisqu'il les suit ou les imite jusqu'au plagiat. D'Henri il retient la thèse de la distinction d'intention entre l'essence et l'existence, celle aussi des raisons éternelles limitée à la connaissance de la *sincerae veritatis*. En cette dernière il abandonne Marston comme celui-ci avait abandonné Mathieu [2], et, faisant route avec le docteur gantois, il sera atteint avec lui dans l'offensive victorieuse [3] du B. Duns Scot, *I Sent.*, d. 3, q. 4.

1. Au fur et à mesure nous la signalerons dans les notes au lecteur attentif.

2. Dans sa réponse *Ad 15*, R. Marston observe avec tact et à propos, *De humanae cognitionis ratione*, Quaracchi 1883, p. 21 : *Dicunt quidam quod necesse est ponere aliquod lumen influxum in quo formaliter anima videat, quia, ut dicunt, oportet animam operationem suam exercere per aliquid sibi inhaerens ; unde concedunt quod effective cognoscit in Deo, sed formaliter in illo lumine. Isti, quantum capit parvitas sensus mei, non plus sustinent Augustinum dicentem et probantem quod omnia videntur in luce aeterna quam illi, quorum opinio est superius reprobata ; illi etiam, qui talem influxum luminis ponunt, opinionem praedictam repudiant et repellunt tanquam veritati et doctrinae Sancti contrariam.* A qui peut bien s'appliquer cette critique directe et très modeste à la fois sinon à Mathieu d'Aquasparta, qui effectivement emploie les formules relevées et sans s'en douter se met par elles, au jugement de Marston, en opposition avec saint Augustin tout en prétendant le suivre ? Cf. M. d'Aquasparta, *De cognitione*, q. 1, *ad 1*, *ad 11*, *ad 22* ; q. 2, *ad 14*, *ad 16*, *ad 17*, *ad 21*.

3. La simple constatation que l'offensive victorieuse de Scot contre H. de Gand atteint aussi notre auteur suffirait à établir l'impossibilité d'attribuer au Docteur subtil le texte ici publié.



Les questions I, III, IV, V et VI nous paraissent être le fruit d'un travail plus personnel, comme aussi sont toujours vivants les problèmes qu'elles discutent. Celui de la connaissance directe du singulier, ceux des espèces intelligibles et de l'intuition restent classiques ; non moins actuel est celui de savoir si notre esprit atteint au delà des accidents ou phénomènes la substance des choses, les choses même non existantes.

QUAESTIO I.

Supposito quod anima intellectiva in quantum intellectiva sit forma *a)* corporis, est *b)* quaestio nostra utrum intellectus coniunctus intelligat singulare [1].

Respondeo. Circa istam *c)* quaestionem (R, p. 96 a) tria ostendo : primum est quomodo se habeat *d)* cognitio sensitiva ad intellectivam ; secundum, quod intellectus animae corpori unitae singulare cognoscat *e)* ; tertium est quomodo ipsum comprehendat, utrum directe vel per reflexionem.

I.

Circa *primum* primo est ostendendum quod in homine est alia cognitio a sensitiva ; secundo, quod in homine est alia *f)* cognitio ab intellectiva ; tertio, quod in homine est omnis cognitio sensitiva ; quarto, quod istae duae cognitiones, sensitiva et intellectiva, sunt in homine naturaliter ordinatae ac per hoc secundum prius et posterius et *g)* secundum superius et inferius ; quinto, quod *h)* inter cognitiones sensitivas illa est ultima et infima, per quam apprehenditur et cognoscitur actualis existentia rei corporalis sensibilis ; sexto, quod *i)* talis cognitio, quae experitur actualem *k)* existentiam rei, est in homine ; septimo, quod *l)* haec cognitio non est scientialis ; octavo, quod *m)* haec cognitio experimentativa actualis existentiae rei est principium et fundamentum et seminarium omnis scientialis cognitionis ; nono, quod *n)* in omni creatura habente scientialem cognitionem oportet ponere huiusmodi vim seminariam, pote in homine et in angelo, vel saltem vim aliquam proportionem huic habentem, qualem oportet ponere in angelis. Et in his novem primus articulus apparebit.

Primum, scilicet quod in homine sit *o)* alia cognitio a sensitiva,

---

1. Cf. M. d'Aquasparta, *De cognitione*, q. 4 ; R. Marston, *De cognitione*, q. 2 (Laurenziana, Conv. soppr. 123, f. 162 d-165 b) ; R. de Mediavilla, *Qq. disput.*, q. 43 (Laurenziana, S. Croce, Plut. 30, dext. 11) ; Gilles de Rome, *De cognitione angelorum*, q. 9.

---

a) T repetit *s. f.* — *b)* R om. — *c)* R *hanc.* — *d)* T R *habet.* — *e)* R *cognoscimus.* — *f)* R *omnis.* — *g)* R om. — *h)* R *quia.* — *i)* R *quia ;* T *ergo* pro *sexto.* — *k)* R *accidentalem.* — *l)* R *quia.* — *m)* R *quia.* — *n)* R *quia.* — *o)* R om.

satis patet. Primo, quia ostensum est in quaestione ultimo disputata [1] quod appetitus humanus non quietatur nisi per adeptionem boni infiniti ; cum autem bonum infinitum sit finis altissimus, ut ibi dictum est, non potest ipsum assequi *a)* nisi per altissimum actum ; altissimus actus est altissimae potentiae ; talis est potentia libera, quae est voluntas ; sed nihil possumus velle, ut ibi dictum est, nisi cognitum ; non potest autem cognosci sensu, cum sit substantia spiritualis ; ergo intellectu.

Item, potentia consequitur substantiam quantum ad gradum nobilitatis et actualitatis, ut patet in omni gradu entium ; sed homo est nobilius ens omni substantia pure sensibili, quia *b)* est finis earum ; ergo habet nobiliorem potentiam quam sit sensitiva ; sed intellectiva *c)* immediate fundatur supra sensitivam ; ergo habet intellectivam.

Item, intellectiva anima in quantum intellectiva est forma hominis, ut patuit in quaestione de hoc disputata [2] ; omnis autem forma communicat actum suum materiae vel saltem composito *d)*, ut ibi fuit ostensum ; ergo necessario *e)* intelligere, quod est actus intellectivae, toti coniuncto communicabitur.

Item, homo, cum sit finis *f)* omnium naturalium, coniungit superiora inferioribus et per hoc medium est inter substantias pure corporales et pure *g)* spirituales, continens in unitate essentiae corpus productum naturaliter et animam supernaturaliter, et sic, secundum *Dionysium* [3], coniungit infima supremorum supremis infimorum ; sed ultima cognitio eorum, quae producitur a natura, est sensitiva, cognitio supremorum est intellectiva ; ergo istae duae sunt in homine.

Secundum, scilicet quod in homine sit alia cognitio ab intellectiva, patet ex ratione statim immediate facta *h)*, quia de utraque cognitione concludit.

Item, in rebus ordinatis naturaliter secundum claudit primum seu ultimum primum, sicut posterius prius, ut animal substantiam et corpus ; sed homo est ultimum omnium rerum naturalium, cum sit finis (T, f. 58 c) omnium *i)*, *II Physicorum* [4] ; cognitio ergo sensitiva, cum sit de numero primorum et imperfectorum, erit in homine.

---

1. Cette question *ultimo disputata* n'est autre, semble-t-il, que le Quodlibet II de Vital du Four. Dans le codex 95 de Todi il précède immédiatement, f. 51 b-58 b, la présente question disputée et précisément le premier sujet traité, avec les arguments ici rappelés, f. 51 c-52 c, se trouve être : *Utrum appetitus rationalis citra adeptionem boni infiniti possit quietari.*

2. L'auteur renvoie de toute évidence à la question disputée déjà supposée dans l'énoncé de celle-ci et qu'il formule ainsi : *Supposito quod anima rationalis sit composita ex materia et forma, utrum vere et essentialiter faciat unum cum corpore*. C'est la question IX du *De rerum principio* ; Todi 95, f. 35 a-42 c.

3. *De divin. nomin.*, c. 7, § 3 (P G 3, 871). Cette pensée de Denys revient fréquemment dans Vital. Cf. *De rerum principio*, p. 218, 268. Ici même elle sera reprise plusieurs fois.

4. Aristot., *Physic.*, II, c. 2, text. 24.

---

a) R *consequi.* — *b)* T *quod.* — *c)* T om [illegible] *tellectiva.* — *d)* T *compositum.* — *e)* R om. — *f)* R *figura.* — *g)* R [illegible] *pure.* — *h)* R *perfecta.* — *i)* R repetit *r. n. c. s. f. o.*



Item, homo in quantum homo cadit in aliud genus a substantiis spiritualibus pure ; sicut ergo per suam formam, quae pertinet ad genus spiritualium, participat intellectivam, ita per hoc quod cadit ab illis, necessario participabit *a)* inferius genus cognitionis ; hoc autem est sensitiva cognitio.

Item, superius praedicatur de inferiori necessario (R, p. 96 b) et est de eius essentia ; ergo animal de homine ; sed *b)* sensus facit animal, *II De anima* [1] ; ergo necessario homo est sensibilis.

Circa *tertium*, scilicet quod in homine sit omne genus cognitionis sensitivae, hoc est *c)* quod habeat omnes sensus, tam interiores quam exteriores, patet veritas. Primo, quia in omni operatione a natura intenta intendit de imperfecto ad perfectum procedere per se, quod dico propter corruptionem, quam per se non intendit ; sed homo est perfectissimum inter omnia *d)* naturalia, quia finis eorum et continet animal ; ergo necessario est perfectissimum animal ; sed, ut dicitur *III De anima* [2], perfectum animal continet omnes sensus ; ergo etc.

Item, posterius praesupponit suum prius et illud adhuc suum prius *e)*, et sic usque ad ultimum, ut patet in numeris et in linea praedicamentali ; sed cognitio sensitiva est in homine suprema respectu illius cognitionis *f)*, quae in processu totius naturae est posterior et ultima ; cuius ratio est, quia in homine coniunguntur infima supremorum supremis infimorum ; ergo illa suprema cognitio, quae est in homine, praesupponit aliam inferiorem et illa aliam usque ad infimum ; ergo in homine est omne genus cognitionis sensitivae.

Item, tota linea cognitionis in sensu inchoatur et in intellectu terminatur, nec potest dici quin sit una linea, quia vis cognitiva et ipsum cognitum correlative dicuntur ; nunc autem eadem res secundum diversam cognitionem est sensibilis et intellectualis, sicut idem est *g)* Sortes et homo. Ex hoc arguo : ubi est terminus, ibi est illud cuius est terminus, ut ubi punctus, ibi linea ; sed in homine est terminus lineae cognitionis, scilicet intellectus ; ergo tota linea ; ergo sensitiva. *Aristoteles, III De anima* [3], probat quod animal perfectum habet omnes sensus, sumens rationem ex esse et *h)* bene esse, ut patet ibi. Videtur mihi quod rationes suae sint a posteriori, quare omitto eas.

Quartum, scilicet quod hae cognitiones habeant ordinem naturalem in homine ita quod intellectiva posterior est sensitiva, patet. Primo sic : Istae cognitiones de ratione sua sunt fundatae super unum, quia consequuntur hominem in quantum homo, quod est *i)* verius ens unum quam aliquod compositum in natura, ut patuit in quadam quaestione supra [4] ; consequuntur autem eum hae cognitiones, ut patet ex dictis, secundum quod est medium coniungens inferiora cum superio-

1. Aristot., *De anima*, II, c. 2, text. 16 (éd. Juntas, f. 130 a).

2. Aristot., *De anima*, III, c. 1, text. 60 sq. (éd. Juntas, f. 184 d, 185 a).

3. Aristot., loc. cit.

4. De nouveau Vital renvoie clairement à la question IX du *De rerum principio*, p. 246 sq.

a) R *participat.* — *b)* T R *s*ꝗ. — *c)* R *autem.* — *d)* R add. *animalia.* — *e)* T om. *e. i. a. s. p.* — *f)* T om. *r. i. c.* — *g)* T om. — *h)* R *ex.* — *i)* R *ens.*

ribus ; habent ergo cognitiones hae ortum ab uno in quantum unum ; sed omnis multitudo fundata in uno in quantum unum habet ordinem secundum rationem prioris et posterioris inter se : unde quamvis inter personas divinas non sit prius et posterius, quia tamen in una substantia uniuntur et ab uno emanant Filius et Spiritus Sanctus, necessario in eis ordo secundum aliquem modum invenitur ; ita est in numeris, qui ab una unitate oriuntur ; ita est in flore et fructu, et breviter, quanto illud in quo fundatur multitudo est magis unum, tanto inter illa verior et firmior ordo invenitur. Si igitur in homine in quantum homo, ut ostensum est, est multiplex cognitio, sensitiva scilicet et intellectiva, necessario erunt ordinatae secundum prius et posterius naturaliter.

Item *a)*, in homine sunt duae naturae, scilicet corporalis et spiritualis, ad quam corporalis sive corpus ordinatur sicut imperfectum ad perfectum ; ergo pari ratione, cum sint duae cognitiones in eo, una, scilicet sensitiva, quae est imperfecta et se tenens *b)* ex parte corporis, ordinabitur ad eam quae se tenet ex parte animae tamquam ad perfectum.

Item, quanto effectus perfectior, tanto natura circa *c)* ipsum est diligentior ; sed natura in omnibus effectibus procedit ordinate, ut patet in situatione membrorum in corpore et ramorum in arbore ; nunc autem ita est quod homo est perfectissimus effectus naturae ; ergo etc. (T, f. 58 d).

Item, sicut se habet cognitio (R, p. 97 a) imperfecta et confusa sensitiva respectu determinatae et distinctae, sic tota sensitiva *d)* respectu intellectivae ; sicut enim homo proficit a prima ad secundam, sic, ut per experientiam patet, proficit a secunda ad tertiam *e)* ; sed inter primam et secundam est naturalis ordo quia « pueri primo vocant omnes homines patres et processu temporis distinguunt » [1] ; hoc patet etiam respectu loci, dum aliquem video confuse a longe et distincte de prope ; ergo similiter naturali ordine procedemus a sensitiva ad intellectivam. Hoc etiam patet per *Aristotelem*, fine *II Posteriorum* [2]: « Ex pluribus sensibus fit una memoria, ex pluribus memoriis unum experimentum, ex pluribus experimentis unum universale, quod est principium artis et scientiae ».

Circa *quintum*, quod inter potentias et cognitiones sensitivas illa est ultima et infima in deorsum secundum quam et per quam solum cognoscitur existentia actualis rei sensibilis, arguitur. Primo sic : Sensibile, in quantum sensibile actu existens, est ultimum omnium entium naturalium, ultra etiam *f)* rationem sensibilis nullam rem aut intentionem addit seu componit natura ; ergo, si actualis existentia rei sensibilis est nullius aut minoris abstractionis inter omnia entia naturalia, sequitur quod potentia, quae tale esse apprehendit et nullum aliud vel rem secundum alium modum, erit inter omnes potentias cognitivas *g)* infi-

1. Aristot., *Phys.*, I, c. 1, text. 5.

2. Cap, c. 15, text. 27.

a) R om. *necessario... item.* — *b)* T om. — *c)* R *contra*, T *esse.* — *d)* R *intellectiva.* — *e)* R *a. s. a. t. proficit.* — *f)* R om. — *g)* R *cognoscitivas*, T *cognitiva.*



ma *a)* et minoris abstractionis ; talis est sensus particularis ; ergo etc. *b)*.

Item, potentia quanto superior, tanto paucioribus indiget et minus composita est et magis abstracta ; ergo, cum opposita istorum sint in potentia sensus particularis : indiget enim organo, actuali praesentia obiecti et certa distantia et certa excellentia et dispositione et determinatione medii, et sic est compositior et *c)* quasi nihil abstracta, erit necessario infimior omnibus : sensus enim communis nec phantasia, ut patet, non tot indigent.

Item, illa cognitio est omnium infima, respectu cuius fiunt omnes abstractiones et ipsa a nullo abstrahit ; sed omnis abstractio fit ab actuali existentia rei et tale esse a nullo abstrahitur nec re nec intentione, cum de se dicat omnem signationem et determinationem ultimatam tam secundum rem quam secundum intellectum ; ergo sensitiva particularis, quae de se habet aspectum ad tale et non ad *d)* aliud, erit cognitio infima.

Circa *sextum*, quod talis cognitio infima sit in nomine, quamvis satis sit probatum ex tertio articulo, patet nihilominus sic. Primo, quia finis suo aspectu claudit omnia quae sunt ad illum finem ; ergo, cum homo sit finis omnium, suo aspectu claudit omnia ; ergo, cum in homine, in quantum unitur supremis substantiis, sit suprema virtus vel potentia supremi cognoscibilis, qui est Deus, ergo *e)*, in quantum unitur infimis, erit in eo infima cognitio respectu infimi cognoscibilis, quale est existentia *f)* actualis rei.

Item, secundum *Aristotelem* [1], sensus tactus est fundamentum omnium aliorum sensuum et omnes ipsum praesupponunt ; sed in homine est supremus sensus, aliter in homine non unirentur infima supremorum supremis infimorum *g)* ; ergo necessario in eo est *h)* sensus tactus.

Item, homo ordinatur ad finem suum per bonum usum creaturarum et deordinatur per abusum earum · sed omnes creaturae factae sunt propter hominem ; ergo omnibus potest uti vel abuti ; hoc autem non faceret, si esse actuale non cognosceret ; ergo habet vim cognitivam respectu eius.

Septimum, scilicet quod haec cognitio infima sensitiva particularis non est scientialis, patet. Primo sic : Scientia post sui acceptionem permanet, quia est eorum quae semper sunt, [*I*] *Posteriorum* [2] et *VI i) Metaphysicae* [3] ; sed (R, p. 97 b)cognitio sensitiva particularis de existentia actuali rerum de ratione sua non permanet : si enim nunc video lapidem, si claudam oculum vel lapis amoveatur, non manet apud me visio lapidis ; *Aristoteles* enim dicit, *VI Ethicorum* [4], quod particularia contingentia, si extra speculari (T, f. 59 a) fiant, iam non scimus utrum sint an non sint. Talis etiam cognitio est de actuali exis-

1. *De anima*, III, c. 1, text. 60 sq. (éd. Juntas, f. 184 d, 185 a).
2. Aristot., *Posterior.*, I, c. 33, text. 44.
3. Aristot., *Metaph.*, VI, c. 1, text. 6.
4. *Ethic. ad Nicomach.*, VI, c. 3.

a) R *infimas.* — *b)* T om. *ergo etc.* — *c)* T om. — *d)* R om. — *e)* R om. — *f)* R *ex natura* pro *e. e.* — *g)* R om. — *h)* R *necesse est in eo* pro *n. i. e. e.* — *i)* T 7.

tentia rei, quae de ratione sua non manet, cum super tale esse cadat per se generatio et corruptio ; ergo non est scientialis.

Item, scire [est] veritatem rei apprehendere, quam *a)* sensus non apprehendit, sed solum apprehendit id quod est et verum ; alioquin posset apprehendere omnem veritatem, et tunc apprehenderet universale, sicut potest apprehendere omne sensibile, quia apprehendit sensibile in quantum sensibile.

Item, in omni processu, in quo proceditur de imperfecto ad perfectum, primum de ratione sua privatur omni actualitate eorum quae ab ipso procedunt, sicut patet in cera respectu figurarum, in materia respectu formarum ; ergo, cum sensitiva particularis sit infima in toto processu cognitionis et fundamentum, nullam actualitatem sequentium *b)* cognitionum habebit ; ergo non erit scientifica.

Octavum, scilicet quod huiusmodi cognitio infima particularis sensitivae sit seminarium omnis cognitionis, origo et principium scientiae et scientificae cognitionis, patet sic. Quod non est non *c)* contingit scire, et loquor de ente actualiter existente, tale enim est solum verum *d)* ens ; ergo impossibile est quod aliquis lumine *e)* naturali habeat scientiam nisi cognoscat huiusmodi esse ; sed huiusmodi esse saltem originaliter et primordialiter non attingitur nisi sensu particulari; quia etsi intellectus ipsum cognoscat, non *f)* nisi mediante sensu particulari ; ergo fundamentum omnis scientiae humanitus acquisitae est particularis sensitiva.

Sed contra praedicta instatur quod de non-ente, ut de eclipsi lunae, est scientia, et de rosa et similibus. *Respondeo* : non valet, quia loquimur hic de scientia quantum ad suam primam generationem, nunquam autem de non-ente, quod nullo modo fuit sub sensu particulari, est scientia. Quod patet per *Aristotelem* dicentem [1] quod, deficiente sensu, deficit scientia quae est secundum illum sensum ; unde caecus a nativitate non potest habere scientiam de coloribus, *II Physicorum* [2]. Verum est ergo, quod sensitiva particularis est fundamentum omnis scientiae.

Item, si quod non est actu nec fuit posset humana inquisitione investigari, tunc omnino *g)* futura possent cognosci, quia, in quantum non sunt, unum non habet plus de ratione cognoscibilis quam aliud.

Item, ostensum est in quarto articulo, quod inter has cognitiones est verus ordo ; sed cognitio intellectiva non praecedit sensitivam, quia *h)* sensitiva communior est, cum sit in brutis, et ideo prior, tum quia intellectiva certior est *i)*, actualior et *k)* perfectior, tale autem est naturaliter posterius ; sed in talibus imperfectum est radix, origo et seminarium respectu perfecti, ut patet in semine respectu membrorum corporis, in grano respectu ramorum et fructuum arboris ; ergo sensitiva particularis est seminarium in homine respectu *l)* omnis naturalis cognitionis.

1. *Posterior.*, I, c. 18, text. 33 ; II, c. 15, text. 27.
2. Aristot., *Physic.*, II, c. 1, text. 6.

a) R *quod.* — *b)* T *sequentonum.* — *c)* R om. — *d)* R *verum solum* pro *s. v.* — *e)* R *linee.* — *f)* R add. *est.* — *g)* R *omnia.* — *h)* R *set.* — *i)* T *creatio* pro *c. e.* — *k)* T om. — *l)* R om. *ramorum... respectu.*

Nonum, scilicet quod in omni natura habente intellectualem cognitionem [sit] huiusmodi seminarium seu virtus infima, quae est experimentativa et primo cognitiva esse actualis vel aliqua vis ei proportionata, patet : quia, ut iam dicetur, intellectus humanus et angelicus tale esse cognoscit ; sed hoc non facit humanus nisi primo sensu particulari, nec angelicus (R, p. 98 a) nisi praevia aliqua vi huic proportionata. Ostensum est autem quod experimentatio huiusmodi esse actualis est origo et fundamentum omnis scientiae. Quod etiam verum est in angelis et eadem ratione, quia possent aliter habere scientiam naturaliter de omni futuro scibili a Deo, sicut dicebatur de homine, et etiam de omni praeterito : non enim loquimur hic *a)* de cognitione in Verbo nec de cognitione prophetarum, sed de cognitione acquisita modo naturali.

Si forte dicas quod per causas possunt multa futura cognoscere, quorum tamen actualem existentiam non noverunt : *dico* quod habent notitiam de actuali existentia solum ut est in hac causa actualiter existente, et ita illa cognitio adhuc fundatur super aliquam existentiam actualem rei. Verum est quod nulla creatura potest habere scientiam alicuius rei nisi eius actualem existentiam aliquo modo noverit ; ergo sicut in homine de ratione sua, qua cadit a nobilitate angeli, virtus primo attingens illud actuale esse est vis sensitiva *b)*, (T, f. 59 b) sic oportet quod in angelo et in anima separata sit aliqua vis, per quam cognoscatur *c)* et apprehendatur primo actualis existentia rei. Non tamen est sensitiva nec corpori alligata nec sic obtusa vel brevis aspectus *d)* ut sensitiva, sed est infima et quodam modo alia ab intellectiva scientifica, quae in quantum talis subiectum *e)* est scientiae, ut quae est proportio substantiae hominis ad substantiam angeli et intellectus discursivi in homine ad intellectum angeli et eius substantiam, eadem sit proportio sensitivae particularis in homine ad infimam intellectivam angeli, qua experitur primo existentiam actualem rei ; et est illa in angelo radix et origo omnis cognitionis scientialis, sicut sensitiva in homine.

Item, si angelus non habet vim infimam experimentativam primo actualis existentiae rei, aut nullo modo cognoscit tale existere actuale : quod omnino falsum est, quia tunc nihil posset operari nec nos custodire nec Dei iussa implere *f)* et esset imperfectior homine, qui vim talem habet ; aut per intellectum, quo attingit universale, attingit *g)* huiusmodi existentiam actualem per se et immediate. Quod, quamvis teneatur communiter et forte sit verum, non tamen videtur *aliquibus* verum *h)* nec rationale : quia non ponimus angelos habere concreatam omnem scientiam, quam possunt acquirere lumine naturali, et ita fit in eis acquisitio scientiae, in talibus autem necessarius est processus de imperfecto ad perfectum. Et ideo sicut in re isti duo modi sunt distincti, scilicet re, esse actuale et esse quidditativum, sic modi considerandi eos sunt distincti *i)*, et ita oportet in angelo *k)* quod *l)* illa vis, qua primo et immediate attingit esse actuale rei, sit distincta secundum rationem potentiae ab illa qua apprehendit quidditativum.

---

a) T om. — *b)* R add. *fit*. — *c)* R *cognoscat*, T *cognoscitur*. — *d)* R *aspectu*. — *e)* R *idem*. — *f)* R *implemus*. — *g)* R om. — *h)* R om. *non... verum*. — *i)* R om. *scilicet... distincti*. — *k)* R *angelis*. — *l)* R om.

Item, Deus unico intellectu attingit omne intelligibile sub omni modo sub quo est intelligibile, homo autem esse actuale rei per potentiam sensitivam multiplicatam in quinque sensus ; ergo angelus, Deo inferior, homine superior, attinget esse quidditativum intellectu superiori, esse vero actuale non vi sensitiva nec pluribus viribus ut homo, sed aliqua inferiori *a)* suo intellectu superiori.

Dicunt ergo isti quod haec vis in angelo est principium et fundamentum et origo omnis cognitionis scientialis, sicut dictum est de *b)* sensitiva particulari in homine ; et sicut intellectus humanus, quae sensus praeaccipit, componit et dividit secundum artem *Aristotelis* in libro [*II*] *Posteriorum*, donec habeat quod quid est, digerendo [et] formando habitum scientiae sicut natura digerendo et alterando semen format effectum suum, sic intellectus angeli illud quod praeacceptum *c)* est a vi sua infima explicat et explicando in se format habitum scientiae multo clarius, altius, certius, citius quam intellectus humanus, secundum propor-(R, p. 98 b) tionem substantiae ad substantiam. Nec habent isti pro inconvenienti angelicum intellectum esse aliquo modo collativum. Addunt etiam isti quod angelus per huiusmodi vim infimam applicat se ad corpora et movet caelum et alia corpora, et *d)* non per intellectum et voluntatem : non enim *e)* intelligendo et volendo potest movere corpus ; propter quod oportet dare istam *f)* vim infimam in eis. Dicunt etiam quod daemones et anima separata per illam vim experiuntur ardorem ignis.

Si quaeritur ab eis quo nomine vocatur ista vis in angelo, dicunt quod sicut in homine appellatur sensus, et non intellectus, sic in angelo non vocatur intellectus nec voluntas, sed potest dici vis cognitiva particularis vel motiva corporis, propter tamen substantiam in qua fundatur, potest aliquo modo dici intellectiva ; non autem sic sensitiva hominis, quamvis fundetur in essentia seu substantia intellectiva, quia indiget organo sensibili corporali. Et eodem modo secundum modum suum dicunt esse *g)* in anima separata.

Utrum autem hoc quod dictum est de ista vi infima in angelo sit verum, non assero nec video necessitatem ponendi talem vim in cognoscendo, quamvis ad movendum corpora doctores eam ponant multi eo quod intelligendo et volendo non potest habere rationem motoris. Sed ad propositum hoc est verum quod sensitiva (T, f. 59 c) particularis in homine est origo et radix omnis cognitionis *h)* scientialis.

II.

Circa *secundum* principale, quod scilicet intellectus coniunctus corpori intelligit *i)* singulare, primo est sciendum quod singulare *k)* duobus modis accipitur : primo modo ut dicit actualem rei existentiam, ad quam sequitur hic et nunc *l)*, secundum quod singulare dicit terminum operationis ; alio modo secundum quod singulare dicit gradum distinctum naturalem unius individui a gradu naturae alterius individui

a) R *inferis.* — *b)* R *sunt.* — *c)* T om. — *d)* R om. *movet... et.* — *e)* T *etiam.* — *f)* R om. — *g)* R *esse dicunt* pro *d. e.* — *h)* R om. — *i)* R *intelligat.* — *k)* R *sine.* — *l)* R *et non* pro *h. e. n.*



eiusdem speciei, eo quod, sicut alias fuit ostensum [1], nunquam natura generat duo individua eiusdem speciei secundum eumdem modum et gradum participantia illam speciem, sicut nec duae species nunquam aequaliter participant naturam generis.

Si ergo *a)* individuum accipiatur primo modo, dico quod cognoscitur a sensu particulari et sensus suam actualitatem experitur ; cognoscitur etiam ab intellectu, sed tamen intellectus suam actualitatem existentiae non experitur : haec enim duo multum differunt, ut patebit infra. Si autem accipiatur secundo modo, dico quod sensus ipsum non cognoscit nec apprehendit. Si enim proponas duo alba vel duo *b)* calida vel duo gustabilia multum similia *c)*, sensus eorum differentiam non apprehendet, immo iudicabit ea aequaliter participare naturam illam, eo quod non apprehendit nisi differentias magnas et notabiles. Intellectus autem quasi syllogizando concludit quod natura se explicat in agendo, quod omnia individua naturaliter producta individuo modo et singulari participant naturam speciei, et etiam duo poma in una arbore nunquam habent eumdem aspectum ad caelum.

Hoc supposito, dico ad propositum quod cum, ut ostensum est in quadam quaestione *De potentiis animae* [2], tota anima audiat et videat, et sic de aliis potentiis animae, intellectus non per oculum nec *d)* extra oculum, sed in oculo intelligit hoc album et hanc visionem albi, et in aure, non per aurem *e)*, intelligit hunc sonum et cognoscit *f)* hanc sensibilem apprehensionem soni, et sic de aliis sensibus. Sunt ergo hic duo *g)* inquirenda : Primum est, quod intellectus quinque *h)* organis sensuum particularium apprehendit ista particularia, quae sunt secundum actualem existentiam in re extra ; et hoc dico, quia *i)* intellectus terminat suam operationem in *k)* organis ipsis. Secundo est ostendendum *l)* quod, quamvis intellectus coniunctus non intelligat nec cognoscat quantum ad primam apprehensionem et primam cognitionem ipsa singularia ut (R. p. 99 a) actualiter existentia nisi *m)* organis sensuum, nihilominus illa actio intellectus, quae non est nec esse potest nisi in organis sensuum quantum ad certitudinem actualis existentiae rei particularis sensibilis, nihilominus dico illa intellectualis actio est ab organis absoluta et incorporalis, est tamen aliquo modo organica, quia non fit nisi in sensibus, sed non fit per organa sensuum, sed est in organis *n)*.

§ I.

Circa *primum* quatuor sunt videnda : primum est quod potentia intellectiva est praesens organis omnium sensuum ; secundum *o)*, quod non solum per influentiam praesens sicut sol hiis inferioribus, sed secundum substantiam sicut anima corpori ; tertium, quod intellectus

1. Ici Vital se réfère à la question VIII du *De rerum principio*, p. 174.

2. Ici Vital rappelle la question XI du *De rerum principio*, p. 297 sq., et plus spécialement la question XII, p. 318 sq.

a) R *enim.* — *b)* R om. *alba vel duo.* — *c)* R *sina* (?). — *d)* R add. *per.* — *e)* T add. *et.* — *f)* T add. *et.* — *g)* R *duo hic* pro *h. d.* — *h)* R *in*, T *quem* (?). — *i)* R *quod.* — *k)* R om. — *l)* R *ostensum.* — *m)* R add. *in.* — *n)* R om. *absoluta... organis.* — *o)* R 2°.

naturali ordine non solum per influentiam, potentiam et substantiam est praesens omnibus sensibus et eorum organis, sed etiam in ratione perficientis in ratione cognitivi ; quartum, quod licet potentia intellectiva sit universalis de se, tamen, ut est cognoscens in organis huiusmodi actualem existentiam rei, est contracta et determinata et *a)* una numero cum actione sensus *b)*.

Primo igitur ostendo quod intellectiva sit praesens omnibus sensibus et eorum apprehensionibus in homine. Et suppono quod hae duae cognitiones habeant firmissimum ordinem in homine, quod *c)* probatum est statim, immo tantus est ordo quod maior excogitari non potest : quia quanto fundamentum ordinis est firmius, tanto ordo est *d)* firmior et certior ; sed fundamentum potentiarum animae est substantia incorruptibilis ipsius animae ; ergo etc. Est *e)* etiam iste ordo completissimus, quia nulla vis cognitiva inferior potest cogitari *f)* ipsa sensitiva et *g)* particulari, quae ostensa est esse *h)* in homine, nec superior intellectiva, de qua etiam (T, f. 59 d) ostensum est quod est *i)* in homine. Nam *k)* tunc ad propositum sic : In *l)* omnibus ordinatis ad invicem virtus supremi attingit vel attingere potest omnes aspectus inferiorum — secundum *Aristotelem, VII Physicorum* [1], virtus primi motoris est cum virtutibus *m)* omnium inferiorum moventium — sed intellectus est suprema vis cognitiva in homine ; ergo attinget omnes vires cognitivas hominis.

Item, quamvis, ut iam dicetur, intellectus intelligat singulare et cognoscat, tamen proprium obiectum eius, ratione cuius a sensu distinguitur, est universale ; sed sicut se habet obiectum ad obiectum, et potentia ad potentiam ; ratio autem entis, quae est obiectum intellectus, attingit et intimat se albo *n)*, calido, et sic de aliis sensibilibus ; ergo potentia intellectiva attingit et intimat se potentiis.

Item, homo in quantum homo *o)* est compositus ex *p)* tali anima et tali corpore ; qualis ergo est proportio substantiae animae ad partes corporis, talis est potentiae intellectivae, quae consequitur animam, ad potentias sensitivas, quae consequuntur corpus ; sed anima secundum sui substantiam tota est praesens omnibus partibus corporis ; ergo etc.

Circa *secundum*, quod scilicet potentia intellectiva est praesens sensitivis non solum per influentiam sicut sol *q)*, sed etiam *r)* per substantiam, ita quod quanto maior est unio in homine quam in toto universo, tanto maior est praesentialitas virium superiorum ad inferiores quam causarum universalium ad particulares, pote solis ad has virtutes particulares naturae in universo, ostendo. Primo sic : Distantia causae universalis ad causam particularem, pote solis ad plantam, est distantia *s)* secundum situm, et etiam distantia duorum sensuum inter se est *t)* secundum situm ex parte organorum ; sed potentia intellectiva,

1. Cap. 1, text. 3, et c. 2, text. 9.

a) R *in.* — *b)* R om. — *c)* T *quia.* — *d)* T om. — *e)* T *et.* — *f)* T R *cogitare.* — *g)* R om. — *h)* R om. — *i)* R om. *est quod est.* — *k)* R om. — *l)* R om. — *m)* R *veritatibus.* — *n)* R *ut intima se* pro *et intimat se albo.* — *o)* R om. — *p)* T *et est* pro *ex.* — *q)* T om. *s. s.* — *r)* R *set sol set* pro *sicut sol, sed etiam.* — *s)* R *distanciam.* — *t)* R om.



ut patuit in quadam quaestione [1], est idem quod substantia animae ; substantia autem animae tota praesens est cuilibet parti corporis ; ergo etc.

Item, ostensum est in quaestione *De potentiis animae* [2] quod potentia intellectiva situm non habet in corpore, quia nullo organo utitur, sed est in omni parte corporis *a)* ut ibi ostensum fuit, quia illud in quo est, scilicet substantia animae, est in toto corpore ; ergo etc.

Item, sicut arguebatur in praecedenti articulo, sicut se habent rationes obiectorum, sic et rationes potentiarum *b)* ; sed ratio entis, quae est obiectum intellectus, immo secundum *Avicennam* [3] illud quod primo occurrit intellectui *c)* est ens et ideo habet rationem formalem obiecti, est praesens cuilibet rationi obiecti *d)* ; ergo potentia intellectiva praesens omnibus (R, p. 99 b) est sensibus *e)* et organis.

Tertium patet, scilicet quod non solum intellectus sit praesens sensibus et eorum apprehensioni secundum influentiam et secundum substantiam, sed etiam *f)* in ratione perfectivi sub ratione cognoscentis, ut ex cognitione actualis existentiae per sensum et ex cognitione intellectus eiusdem existentiae fiat una perfecta cognitio sicut ex actione solis et seminis una perfecta actio suo modo. Patet *g)*, dico, primo sic : Suppono quod in homine sunt plures formae et quod posterior respicit omnia praecedentia in ratione materiae ; non enim anima rationalis est forma materiae primae, sed, ut ostendi in quaestione : *Utrum intellectiva sit forma corporis* [4] ? est perfectio corporis *h)* humani secundum omne esse, quod praecedit etiam rationem intellectivi seu rationalis, non quidem dicendo *i)* illa esse praecedentia formaliter, sed quia corpus sub illis omnibus est sicut materia animae intellectivae. Sicut ergo esse humanum in ratione perficientis est praesens omni alii *k)* esse in homine, sic potentia, quae consequitur hominem in quantum homo, est praesens in ratione perficientis omnibus aliis potentiis, quae consequuntur hominem secundum alios modos essendi ; ergo omnibus sensitivis.

Si dicas : « ergo in ratione perficientis est praesens generativae et motivae secundum locum et augmentativae », *respondeo l)* quod secundum substantiam est praesens omnibus, cum sit idem quod substantia animae ; sed, cum sit suprema cognitiva, praesens est omnibus cognitivis potentiis in ratione perficientis, respectu quarum, ut supra patuit, ordinem naturalem habet.

Item, terminus *m)* motus habet aspectum perfectum ad omnes partes illius motus ; sed intellectiva terminus est omnis cognitionis et perfectio, potentia sensitiva particularis seminarium a quo motus iste scientialis incipit *n)* ; ergo potentia, cuius actus in isto motu acquiritur,

1. Vital renvoie encore à la question XI du *De rerum principio*, p. 291 sq.
2. De nouveau Vital renvoie à la question XII du *De rerum principio*, p. 319.
3. *Metaphys.*, I, c. 6.
4. La question IX du *De rerum principio*, p. 228 sq., est ici clairement notée.

a) T *cum in corpore* pro *est in omni parte corporis*. — *b)* T *primorum*. — *c)* R *cernit intellectus*. — *d)* R om. *r. o.* — *e)* R *omnibus presens est omnibus sensibus* pro *p. o. e. s.* — *f)* R om. — *g)* R add. *et*. — *h)* R om. *est perfectio corporis*. — *i)* R *dando*. — *k)* T R *alio*. — *l)* R *responsum respondeo*. — *m)* T *aspectus*. — *n)* R om. *potentia... incipit*.

(T, f. 60 a) habebit aspectum sub ratione informantis ad omnes *a)* potentias apprehensivas, sicut albedo ad omnes gradus dealbationis per quos acquiritur.

Item, forma quanto magis immaterialis et minus materiae immersa, [tanto] magis diffundit actum suum, sicut patet per *b)* oppositum ; sed forma intellectiva est altissima et perfectissima ; ergo per potentiam quae consequitur ipsam in quantum talis diffundet se super actus omnium virium inferiorum cognitivarum *c)*. Confirmatur autem ratio, quia, ut dicitur fine *d) II De anima* [1], omnes sensus particulares uniuntur in sensu communi et organa eorum in organo sensus communis radicantur et eorum immutationes *e)* apprehendit ; sed in linea virium cognitivarum sensus communis *f)* non tenet supremum, sed intellectus ; ergo multo fortius habebit rationem *g)* perficientis et maiorem praesentialitatem ad vires alias quam sensus communis, immo tota ratio praesentialitatis et perfectionis superiorum ad inferiora ibi terminatur.

Forte instabitur contra omnia praedicta quia « intellectus non videtur se habere ad sensus sicut causa universalis ad particulares, quia causae particulares sine influxu et aspectu causae universalis non agunt, homo [enim] generat hominem et sol [2] ; sed sensus aliquid *h)* potest apprehendere intellectu ad se *i)* non convertente, ut patet in imaginatione tempore dormitionis, cum intellectus tunc ligatus sit ; hoc etiam *k)* patet in sensibus et imaginatione phreneticorum, in quibus sensus in sua actualitate manet et tamen intellectus ligatus est ». — *Respondeo* : Dico quod, cum dicitur quod intellectus omnibus potentiis cognoscitivis in sua actualitate tamquam *l)* causa universalis creata influit, praesens est et *m)* cooperatur causis particularibus, non est intelligendum quin causae particulares sine influxu superioris aliquid operarentur, dummodo in sua actualitate conservarentur et patiens approximatum esset. Unde damnatus [est] super hoc articulus Parisius, in quo *n)* sic dicitur quod « *stante caelo ignis non posset comburere o) stupam : error* » [3]. Sed verum est quod actiones agentium particularium non (R, p. 100 a) sunt perfectae nec completae nisi ex influxu superioris et eius praesentia et contactu virtutis ; propter quod nec fructus maturarentur aut corpus humanum organizaretur a virtute particulari, si subtraheretur influentia coelestis. Sic dico quod omnes apprehensiones sensitivae, seu sensuum particularium seu phantasiae, omnes sunt perfectae in genere *p)* cognitionis, sed monstruosae, nisi per intellectum perficiantur. Iudicat enim solem bipedalem visus, quod iudi-

1. Aristot., *De anima*, II, c. 2, text. 155 sq (ed. Juntas, f. 157 c, 157 d).

2. Aristot., *Physic.*, II, c. 2, text. 26.

3. Cet article est la 156e des propositions averroïstes condamnées le 7 mars 1277 par E. Tempier, évêque de Paris. Cf. Denifle-Chatelain, *Chartularium universitatis parisiensis*, I, Paris 1889, n. 473, p. 552.

a) R *eius*. — *b)* R om. — *c)* R *cognitivorum*. — *d)* R om. — *e)* R *mutationes*. — *f)* R om. — *g)* T *naturam*. — *h)* R *aliquis*. — *i)* R *a se* pro *ad se*. — *k)* R *autem*. — *l)* T *quod cum* pro *quod... tamquam*. — *m)* R om. — *n)* R om. — *o)* R *abilrero*. — *p)* R *generatione*.



cium falsum et monstruosum est *a)*, cui si coniungatur iudicium intellectus, qui dicit ipsum octies maiorem tota terra, erit cognitio perfecta. Et hoc patet in phreneticis, in quibus, quia non coniunguntur actiones sensuum cum actione ipsius intellectus, omnes sunt indebitae, incompletae nec in debitum finem ordinatae ; hoc patet in dormientibus, in quibus ipsa similitudo rei vera res iudicatur. Et hoc est quod dicit *Augustinus, IX De Trinitate,* cap. 11 [1] : « Non enim ipsa corpora in anima sunt, cum ipsa cogitamus, sed eorum similitudines, atque cum eas pro illis comprobamus *b)*, erramus ; error namque est pro alio alterius *c)* approbatio ». Dicitur *d)* etiam intellectus illas perficere, quia cogitationem *e)* inchoatam in sensu perducit ad rationem cognitionis scientificae, quae est ultima. Sicut igitur sol perficit actiones virium inferiorum, sic intellectus perficit praesens *f)* actiones omnium virium cognitivarum, cum in toto minori *g)* mundo sit causa universalis in cognoscendo sicut sol in generando. Et *h)* sicut sol non perficit actiones artificiales, quia non habet ordinem ad causam agentem per artem, sic intellectus, cum sit virtus cognitiva *i)*, habet solum ordinem naturalem in ratione causae universalis ad virtutes cognitivas *k)*, non ad naturales, cuiusmodi sunt nutrire, digerere, generare ; immo istae vires impediuntur quodammodo in suis operationibus ex vehementia operationis intellectus.

Quartum, scilicet quod, quamvis intellectiva sit universalis in cognoscendo quia ad nullum determinatum genus cognitionis arctatur, in oculo tamen videt sive cognoscit album *l)*, in aure hunc sonum, et sic de aliis sensibus. Unde, sicut virtus solis, (T, f. 60 b) dum coniungitur agentibus particularibus, contrahitur et determinatur, pote virtute *m)* huius arboris vel illius, et *n)* applicatur actioni particularis et efficitur una actio numero cum ea, sic virtus intellectiva, quae est universalis in cognoscendo, dum coniungitur et applicatur virtutibus particularibus sensitivis, quod fit dum intelligit et cognoscit actualem existentiam rei sensibilis extrinsecae, particularizatur et determinatur et contrahitur. Et quanto intellectus est intimior et magis unum cum sensibus et praesentialior, quia secundum substantiam et virtutem, quam sol qui secundum virtutem *o)* solum, tanto sua operatio magis est abstracta *p)*, contracta et determinata, dum in ipso sensu seu in ipsa sensatione apprehendit sensibile, quam operatio *q)* solis dum in ipsa arbore unita virtuti huius arboris contrahitur generando talem fructum. Ideo magis est una actio sensus et intellectus, dum apprehendunt hoc sensibile, quam solis et huiusmodi arboris, dum generant hunc fructum, sicut et illae causae sunt sibi invicem magis unitae.

Et ex hoc potest ad istam conclusionem formari ratio : quia omne quod recipitur in alio recipitur per modum recipientis, non recepti ; sed impossibile est quod intellectus *r)* intelligat vel cognoscat alicuius

1. Num. 16 (P L 42, 969).

a) R *est et monstruosum* pro *e. m. e.* — *b)* R *approbamus.* — *c)* R *alterius pro alio* pro *p. a. a.* — *d)* R *videtur.* — *e)* R *cognitionem.* — *f)* T *et pars presens est* — *g)* R *minoris.* — *h)* R *sed.* — *i)* R *cognoscitiva.* — *k)* R *cognoscitivas.* — *l)* R add. *et.* — *m)* T *virtuti.* — *n)* R om. — *o)* R om. *quam sol... virtutem.* — *p)* R om. — *q)* R *operationem.* — *r)* T om.

actualitatem *a)* particularis sensibilis extra nisi sensus particularis actu cognoscat et apprehendat illud extrinsece. Hoc enim fieri videmus *b)* manifeste per experientiam : si enim video hoc *c)* album actu, (R, p. 100 b) intellectus potest dicere hoc album actu est ; sed, si claudam oculum et *d)* desinat visio , nullo modo possum scire utrum illud album actu sit, quia possibile est ipsum esse corruptum vel annihilatum. Ex quo aperte patet quod impossibile est quod intellectus cognoscat esse actuale rei sensibilis ut *e)* est res signata extra nisi dum unitur et coniungitur sensui particulari, sicut nec sol potest generare pomum nisi dum sua virtus coniungitur virtuti talis arboris. Ergo si quod recipitur [recipitur] per modum recipientis et virtus sensitiva particularis est determinata et particularizata, necesse est quod actio intellectus contrahatur et determinetur, dum cognoscit actualem existentiam rei sensibilis extra.

Et intelligo hanc determinationem et contractionem primo ex parte organi ; nam intellectus in cognoscendo veritatem vel rationem universalis non cognoscit *f)* eam in pede nec in aure, sed in se et per se, absque determinatione ad aliquod organum ; sed dum intelligit esse actuale extrinsecum huius rei sensibilis signatae, contrahitur ad organum, non quod utatur organo sicut virtus visiva, sed quia *g)* non cognoscit ipsum nisi ut est sub sensu seu in ipsa sensitiva *h)*. Unde intellectus cognoscendo hanc particularem visionem huius signati *i)* albi ut actu est, cognoscit hoc album signatum ut actu est in re extra, nec aliter nec alibi quam in ipsa visione vel per ipsam visionem potest intellectus speculando cognoscere aut scire hanc rem signatam sensibilem actu esse in re extra, ut patet in ratione praecedenti ; et quia visio est in organo determinato, intellectus sic cognoscens non erit nisi in hoc oculo. Et idem dico respectu omnium aliorum particularium sensuum *k)*.

Est etiam haec determinatio et contractio respectu operationis, quia sicut actio solis in generatione fructus per actionem huius arboris contrahitur et efficitur una numero, sic actio intellectus, quantumcumque sit universalis, ut tamen coniungitur actioni sensus, ut dictum est, in praedicta cognitione contrahitur et efficitur una numero cum ea, a sensus actione denominata, ut magis dicatur sensatio quam intellectio, quamvis sensatio non sit nomen proprium *l)* talis actionis compositae, sed potest dici cognitio particularis. Et in *m)* tantum est una actio sensus et intellectus in praedicta apprehensione actualitatis existentiae rei, quod *n)* actio intellectus circa *o)* huiusmodi existentiam rei actualem non potest a sensu particulari separari, sicut nec sol potest generare pomum nisi ut unitur virtuti huius arboris ; et sicut cessante actione arboris circa fructum, pote quia est (T, f. 60 c) in termino maturationis, de illo fructu potest multa facere virtus solis, ad quae se non extendebat virtus arboris, licet ad generationem fructus fuerit necessaria, sic cessante cognitione sensus circa actualitatem existentiae

---

a) R *actualitatem alicujus* pro *a. a.* — *b)* R *patet* pro *f. v.* — *c)* R *quod.* — *d)* R om. — *e)* R *et.* — *f)* R *cogit.* — *g)* R om. — *h)* R *sensatione.* — *i)* R *significati.* — *k)* R *sensuum particularium* pro *p. s.* — *l)* R *actus proprius* pro *n. p.* — *m)* R om. — *n)* R *quia.* — *o)* R *contra.*



rei exterioris signatae, ad quam intellectus non attingebat nisi ut coniunctus sensui, potest de illa intellectus multa facere, pote componendo, dividendo, cognoscendo, cuius quidditatis, cuius generis vel *a)* cuius proprietatis sit *b)*. Et ista potest facere non habendo cognitionem de eius actuali existentia, quae cessavit in intellectu quando cessavit n sensu, sicut sol generat vermes vel alia ex fructu consummato. Ex quo patet quod ipsa cognitio rei sensibilis particularis exterioris est radix omnium cognitionum naturalium et per consequens omnis scientiae modo superius dicto.

Forte fiet instantia, quia « si *c)* actio sensus et intellectus est una numero, ergo vel actio intellectus erit organica *d)* vel eadem actio erit organica [et] non organica *e)*, (R, p. 101 a) quia sentire est per organum ». — *Ad quod est dicendum* quod, quia *f)* actio intellectus circa actualem existentiam rei non potest esse *g)* nisi sensus sit in actu *h)*, pro tanto potest dici organica quia fit in organo nec fit sine organo *i)* nec extra organum ; et loquor de intellectu coniuncto. Aliter autem fit visio et quaecumque alia sensatio per organum, quia primo et per se : per se *k)*, quia in ratione *l)* talis potentiae alligatur *m)* organo, intellectio autem rei signatae actualiter existentis fit per organum solum per accidens, quia non potest habere hanc cognitionem intellectus sine cognitione sensus in actu, quae fit in organo. Ergo, cum intellectio per accidens fit in organo *n)*, fit etiam per organum, non quia sit in ratione potentiae alicui organo alligata *o)*, sed quia non fit nisi per sensum in actu et ille per organum. Nullum autem inconveniens est quod *p)* una et eadem actio composita sit secundum unam sui partem organica et per se in tali subiecto, et secundum aliam organica per accidens solum et secundum accidens in tali subiecto. Hoc etiam *q)* ad sensum patet : quia actio quae est generatio est *r)* composita ex virtute huius seminis et solis seu ex actione utriusque, quod in ratione qua est virtus talis seminis per se est in tali semine, sed ex ratione qua est solis per accidens est in illo semine. Ostensum est etiam supra quod, licet potentiae animae sint idem re, quia non *s)* est ibi multitudo in genere potentiarum, non est inconveniens secundum modum praeexpositum *t)* ibi unam esse organicam, aliam non. Item *u)*, ad propositum : ostensum fuit supra quod potentia intellectiva est praesens omnibus sensitivis per influentiam, per substantiam et etiam sub ratione perficientis eas in genere cognitionis ; ergo, cum perfectio proportionetur perfectibili, necesse est ut potentia intellectiva proportionetur quoad actum sui actui particularis sensitivae et contrahatur ad eam ; aliter non perficeret, ut patet in praedicta cognitione actualis existentiae rei extra.

Ex praedictis patet quod, sicut in maiori mundo sunt *v)* causae universales, ut motus caelestis *x)*, et particulares, sic in minori *y)* mundo, scilicet homine, sunt causae particulares, virtutes sensitivae

a) R om. — *b)* R om. — *c)* R *sicut.* — *d)* R *organidata.* — *e)* R *organizata.* *f)* R om. — *g)* R om. — *h)* R *sensu.* — *i)* R om. *n. f. s. o.* — *k)* R om. *per se.* — *l)* T add. *que.* — *m)* T *alligate.* — *n)* R om. *ergo cum... in organo.* — *o)* R *alligato.* — *p)* T *quia.* — *q)* R *enim.* — *r)* R om. — *s)* R *tamen.* — *t)* R *expositum.* — *u)* T *ad.* — *v)* R om. — *x)* R *celestes.* — *y)* R *maiori.*

inferiores, et universalis, sicut intellectus, et sicut ibi actiones causarum *a)* particularium perficiuntur ex coniunctione causarum universalium, sic hic ; et quod tanto maior est unitas agentium universalium et particularium in homine et *b)* maior praesentialitas inter se, quanto maior est unitas in homine, qui est unus per essentiam, quam in universo, qui est unus per colligationem *c)*. Unde etsi ibi sunt multa agentia universalia in generando, sol, luna *d)* et stellae, non sequitur quod in homine sunt *e)* multae virtutes in cognoscendo, immo sequitur oppositum propter *f)* maiorem unitatem.

Est autem attendendum quod intellectus tripliciter versatur circa *g)* cognitionem actualis existentiae rei : uno modo speculando ipsam actu esse in ipsa sensatione, et sic est una actio intellectus et sensus, modo iam dicto ; alio modo reflexive, in-(T, f. 60 d) telligendo se intelligere illud esse actu, et quia non est eadem actio directa et reflexa, ista actio intellectus non est eadem cum actione sensus, nec contracta nec in organo determinata ; tertio modo comparando illud ad universale, intelligendo quod *h)* haec albedo non solum est actu, sed etiam est color, et nec ista est contracta *i)* nec eadem cum actione sensus.

§ 2.

Circa *secundum* principale secundi articuli principalis Quaestionis, scilicet quod virtus intellectiva, quae per accidens est contracta et determinata et organica, est incorruptibilis et per consequens remanet in anima separata, est sciendum quod circa hoc sunt duo declaranda : primum est quod illa virtus non est organica nec corruptibilis ; secundo, quod intellectus per eam vere *k)* cognoscit esse singulare et esse sensibile.

Ad *primum* arguitur sic : Virtus illa *l)*, quae perficit omnes sensitivas et *m)* eis (R, p. 101 b) unitur modo dicto, non est pertinens ad sensitivam ; nam in omnibus sensitivis et in imaginativa cadit error et, omnibus *n)* sensitivis actu existentibus in actu suo, praedicta vis potest ligari, ut patet in phreneticis ; ergo pertinet ad intellectivam ; sed secundum rationem intellectivae potentiae non est anima organica, ut supra patuit in quadam quaestione [1] ; ergo, quantumcumque ista virtus per suam actionem contrahatur *o)* ad organa, est nihilominus non *p)* organica et separabilis et per consequens manet in anima separata.

Item, unitas *q)* est causa incorruptionis, et ubi maior, ibi minus de corruptione ; et ideo Deus solus per se est incorruptibilis, quia habet unitatem esse actualis et essentiae *r)* quae *s)* creaturae communicari non potest. Nunc autem, ut supra patuit, maior est in homine unitas quam in toto universo ; sed in universo, corruptis agentibus particularibus, remanent agentia universalia ; ergo multo fortius in homine ;

1. Il s'agit encore de la question IX du *De rerum principio*, p. 229 sq.

a) R om. — *b)* R om. — *c)* R *collectionem*. — *d)* R *et stelle et luna* pro *l. e. s.* — *e)* R *sint*. — *f)* T *per*. — *g)* R *contra*. — *h)* R *quia*. — *i)* R *contracta est* pro *e. c.* — *k)* R *vere eam* pro *p. e. v.* — *l)* R om. — *m)* R *in*. — *n)* T *omnis*. — *o)* T *contrahat*. — *p)* R om. — *q)* R om. — *r)* T *essentia*. — *s)* T *quod*.



intellectus autem est agens universale in cognoscendo ; ergo erit incorruptibile. Et notandum, ad confirmationem huius rationis, quod agentia particularia, cuiusmodi sunt sensus particulares, non corrumpuntur quantum ad virtutes, sicut ostensum fuit in quaestione *De potentiis animae* [1], sed quantum ad organa et quantum ad usum, agentia vero particularia in universo corrumpuntur quantum ad virtutes et quantum ad organa, cum tota arbor et eius *a)* virtus corrumpatur.

Item, ista *b)* potentia, quae perficit sensitivas, perficit eas in ratione cognitionis veritatis *c)*, ut sol iudicatur bipedalis a visu ; huiusmodi autem virtus perfectiva *d)* iudicat quod est maior tota terra, et ita perficit sensum in ratione cognitivae veritatis *e)* ; ratio autem obiectiva veritatis est omnino abstracta, quia veritas, ut habet rationem obiecti, reperitur in corporibus et spiritibus et *f)* in Deo ; ergo illa potentia, quae illam *g)* apprehendit, est omnino abstracta, non organica *h)*.

Ex quo patet quod, quamvis illa potentia, ut est animae coniunctae, non attingat ad cognitionem actualitatis existentiae rei *i)* sensibilis nisi mediante sensu et per consequens non nisi in organo et per accidens, non per *k)* hoc est per se organica nec corruptibilis nec sensibilis, et ideo manet in anima separata.

Secundus l) articulus, scilicet *m)* quod talis vis sensitivam *n)* perficiens vere cognoscat esse singulare sensibile ut est in anima coniuncta, patet. Primo, quia quaecumque potentia aspicit *o)* aliquam formalem rationem, habet aspectum ad omnia quae illam rationem participant, ut visus ad omne coloratum, quia color est formale obiectum eius ; sed *p)* intellectus aspicit ens ut ens seu verum ut verum ; ergo ubicumque invenietur *q)* ratio veri, sub intellectus cadet apprehensione ; sed omnis differentia entis, seu universale seu particulare seu substantia *r)* seu *s)* accidens, rationem participat veritatis vel entitatis, et rationem simplicis veritatis sicut entitatis, et rationem compositivae *t)* veritatis, in quantum de quolibet est verum dicere « hoc est hoc *u)* et hoc non est illud », ut « hic homo est animal » et « hic homo non est lapis » ; ergo omnis differentia entis cadit sub apprehensione intellectus.

Item, activum attingit passivum aut contactu corporali et virtuali, ut in activis et passivis corporalibus, aut virtuali tantum, ut in spiritualibus ; sed sola potentia intellectiva est scientifica, scientia enim est habitus intellectivus ; (T, f. 61 a) illud autem, unde oritur *v)* scientia, est res sensibilis et eius existentia actualis: rei *x)* enim non sensatae nec sensu unquam apprehensae non potuit *y)* esse scientia, ut patuit supra ; ergo oportet virtutem scientificam activam et quasi generativam scientiae attingere primum seminarium seu passivum seu mate-

1. Ici l'auteur renvoie à la question XI du *De rerum principio*, p. 299 sq.

a) R *tota.* — *b)* R *illa.* — *c)* R *cognoscentis virtutis* pro *c. v.* — *d)* T *postquam.* — *e)* R *virtutis.* — *f)* T. om. — *g)* R *ipsam.* — *h)* R *inorganica* pro *n. o.* — *i)* T *re.* — *k)* R *propter.* — *l)* R *ergo.* — *m)* R om. — *n)* R *sensitiva.* — *o)* R *respicit.* — *p)* R add. *si.* — *q)* R *invenitur.* — *r)* R om. *s. u. s. p. s. s.* — *s)* R *vel* — *t)* R *composite.* — *u)* T. om. — *v)* R *originatur.* — *x)* R *res*, T om. *enim.* — *y)* R *potest* pro *n. p.*

riale generationis scientiae,et hoc est esse actuale rei sensibilis exterioris *a)*.

Item, in potentiis ordinatis quidquid potest inferior, et superior et plus *b)* ; et saltem hoc habet *c)* veritatem (R, p. 102 a) quod ad nihil se extendit virtus inferior, ad quod non se extendat superior vel per se vel ut *d)* perficiens *e)* inferiorem ; quamvis enim sol per se non generet asinum, tamen generat asinum ut perficit virtutem inferiorem ; sed potentiae cognitivae *f)* sunt ordinatae naturaliter, quia primo est sensus particularis, postea imaginativa vel phantasia, post *g)* ratio vel intellectus ; ergo, cum particularis sensitiva cognoscat huiusmodi actualem existentiam rei sensibilis exterioris, intellectus cognoscet eam. Et hoc est *h)* quod dicit *Boetius*, *V De consolatione*, circa finem [1] : « Superior, ait, apprehendit et comprehendit inferiorem et amplectitur, inferior vero ad superiorem nullo modo consurgit ; neque sensus extra materiam valet vel universales species imaginatio contuetur *i)*, sed intelligentia *k)* desuper spectans concepta quae subsunt et cuncta diiudicat » *l)*.

Item, invisa possumus diligere *m)*, incognita nequaquam ; sed experimur nos diligere appetitu voluntario particularia, aliter peccatum non esset, cum sit abusus alicuius rei ex inordinato amore, cuius rei usus seu abusus est in potestate nostra ; meritum autem *n)* non esset, cum sit oppositum peccati ; sed appetitum voluntarium necessario praecedit cognitio intellectiva ; ergo cognoscimus singularia.

Item, consiliari et disponere de agendis, cum dicat quamdam collationem praesentium ad praeterita et futura, necessario spectat ad partem intellectivam practicam ; sed operatio et agenda sunt circa singularia, *II o) Ethicorum* [2] ; ergo etc.

Item, impossibile est cognoscere medium nisi cognoscantur extrema ; sed veritas, quam cognoscit et apprehendit intellectus, fundatur super duo extrema seu affirmative seu negative sumpta, quae quidem *p)* sunt particularia, ut Petrus non est Paulus vel Petrus est homo ; ergo etc. — Confirmatur autem ratio : quia, cum *q)* habitus scientificus syllogistice acquiratur, sola potentia scientifica potest syllogizare ; syllogizare *r)* autem contingit assumendo alterum terminum singularem, et hoc in omni figura, ut patet *I Priorum*. Cum enim universale sit quoddam opus intellectus et fiat *s)* per abstractionem a singularibus, cum omne agens per artem necessario oportet *t)* quod cognoscat materiam suam, necesse est quod intellectus cognoscat *u)* singularia.

III.

Circa *tertium* articulum quaestionis, scilicet quis modus sit cognoscendi, varius est modus dicendi.

1. Prosa IV (P L 63, 849).
2. Aristot., *Ethic. ad Nicomach.*, II, c. 7.

a) R *exemplaris.* — *b)* R *magis.* — *c)* R *habet hoc* pro *h. h.* — *d)* R *prout.* — *e)* R add. *secundum.* — *f)* R *cognoscitive.* — *g)* R *postea.* — *h)* R om. — *i)* T *continet.* — *k)* R *intellectiva.* — *l)* T *dividunt.* — *m)* R add. *et.* — *n)* T add. *etiam.* — *o)* T *primo.* — *p)* R *quandoque.* — *q)* R om. — *r)* R om. — *s)* R *sit.* — *t)* R *oportet necessario* pro *n. o.* — *u)* R om. *materiam... cognoscat.*



§ I.

Est enim opinio *quorumdam* quod singulare ab intellectu modo directo non apprehenditur nec primo, sed indirecte et per quamdam lineam reflexam. In hoc autem concordant duae solemnes opiniones. Ratio autem unius[1] qui *a)* hoc ponit est, quia principium individuationis et singularitatis in rebus materialibus *b)* est materia, intellectus autem humanus coniunctus intelligit abstrahendo speciem intelligibilem a materia et conditionibus materialibus, pote hic et nunc, quae sunt conditiones consequentes rationem singularitatis, quare haec species non potest repraesentare individuum. Ratio alterius est, quia ratio singularitatis necessario aliquid addit supra rationem universalis vel re vel intentione, alioquin duo individua non differrent inter se sicut nec differunt in communi ratione speciei. Ex hoc igitur patet quod singulare non apprehenditur ab intellectu nisi per quamdam determinationem factam in intellectu correspondentem determinationi universalis factae in ipso singulari ; sed intellectus talem deter-(R, p. 102 b) minationem non patitur, quia impediret receptionem formae universalis, quia determinatum non potest esse indeterminatum, et sic nullo modo intellectus apprehendere posset universale, si talem determinationem haberet. Sic ergo isti duo in positione conveniunt, licet habeant aliud et aliud *c)* motivum.

Istum autem modum reflexionis, quo intellectus, ut dicunt, solum intelligit singulare, declarant sic. Dicunt enim quod sensibilia extra, pote color vel huiusmodi, multiplicant speciem suam usque ad sensum, ex cuius impressione fit visio et (T, f. 61 b) apprehensio rei ut praesentis ; ab illa autem generatur similitudo in vi memorativa, quae est specierum retentiva, ab illa autem in vi imaginativa ; post istam apprehensionem sequitur apprenhensio intellectiva ; et quia illa non est organica sicut praecedentes, non potest similis modus multiplicationis esse, ut species, in quantum erat sub conditionibus particularibus et *d)* materialibus, sub quibus repraesentabat singulare ut determinatum *e)* quid, multiplicet similitudinem suam usque ad intellectum, propter duas rationes immediate tactas.

Est igitur in parte intellectiva duplex differentia intellectus : agens scilicet *f)* et possibilis. Agens igitur intellectus speciem, quae determinata erat in phantasia vel in imaginatione, habet denudare et abstrahere a conditionibus materialibus et individuantibus, quae species, dum sic est accepta denudata *g)*, habet rationem universalis in repraesentando *h)*. Talis autem species sic abstracta repraesentata intellectui possibili non imprimitur in intellectu possibili, sed exprimit ipsam rationem

1. G. de Rome, *De cognitione angelorum*, q. 4, Venise 1503, f 85 a : « *Species intelligibilis, cum sit causata a fantasmate particulari, potest esse representativa rei universalis non ratione fantasmatis causantis, set ratione intellectus recipientis ; eo enim ipso quod intellectus recipit speciem absque hic et nunc, oportet quod species illa ducat in cognitionem rei ut non est hic et nunc, et quia res sic considerata est universalis...* »

a) R *que.* — *b)* R *naturalibus.* — *c)* R *licet habeant et habeant aliquod* pro *l. h. a. et a.* — *d)* R *et particularibus* pro *p. e.* — *e)* R add. *est.* — *f)* R om. — *g)* R *denuda.* — *h)* T *presentando.*

solum *a)* et per talem speciem seu intentionem repraesentatam intellectui possibili apprehendit primo et per se et directe universale, ut *b)* sic cognitio universalis fiat secundum modum cuiusdam *c)* lineae rectae, cuius principium a quo est ipsum singulare ut cognitum in phantasmate, punctus finalis est universale ut cognitum in ratione *d)* universali abstracta. Sicut autem linea recta, si reflectatur a puncto ad punctum et finis principio coniungatur, finis et principium sunt idem re, differentia sola ratione, in ratione scilicet finis et principii, sic *e)* intellectus possibilis universale reflectens quod aspiciebat in ratione *f)* abstracta ad singulare, quod repraesentatur in specie determinata seu in phantasmate, dicit et cognoscit quod idem re est universale et particulare, differens sola ratione, ut scilicet secundum quod concipitur sub determinatis conditionibus, et *g)* habet rationem singularis, vel ut concipitur absque illis, et habet rationem universalis. Nec talis consideratio est falsa, quia non est abstractio vel denudatio realis, sed secundum considerationem solum. Secundum autem istum modum abstrahendi, priora et universaliora *h)* abstrahuntur a posterioribus, quia posterius, etsi sit idem re cum priori et universale cum particulari, non tamen posterius vel singulare est de ratione prioris [vel] universalis. Et secundum istum modum potest considerari Sortes in quantum homo et in quantum Sortes ; et potest considerari in quantum homo, quamvis non consideretur in quantum Sortes, sed non e converso. Et sic dicit *Aristoteles, II Physicorum* [1], quod « abstrahentium non est mendacium ».

Sic igitur intellectus reflectens universale cognitum in ratione universali non sibi impressa, sed expressa, ad singulare cognitum in phantasmate *i)*, (R, p. 163 a) cognoscit ipsum singulare in phantasmate per ipsum universale, ut sic verum sit dicere quod idem est re quod intellectus possibilis per se et directe [intelligit], quod est universale, cum eo quod imaginatio per se et directe apprehendit, quod est ipsum singulare. Secundum autem modum differunt *k)* considerationis, quia illud quod cognoscit imaginatio directe ut singulare et sub determinatis dimensionibus, illud idem cognoscit intellectus ut universale et abstractum ab illis conditionibus materialibus, quemadmodum magnitudo naturalis et magnitudo re sunt idem, sed considerata in quantum mathematica abstrahitur secundum considerationem a conditionibus naturalibus. Ex quo patet quod obiectum primum imaginativae et intellectus *l)* sunt idem re *m)*, ratione differentia *n)* ; obiectum autem secundarium intellectus et principale imaginativae sunt idem re et ratione : nam secundario et per reflexionem cognoscit singulare ut singulare est *o)*, sicut et ipsa imaginativa seu phantasia.

Ex hiis patet quod non possumus discernere nisi sola ratione, quando imaginamur singulare vel quando intelligimus. Cuius ratio est, quia non

1. Cap., 2, text. 18.

a) R *ipsa rationem universalis* pro *i. r. s.* — *b)* R *et.* — *c)* R *cujuslibet.* — *d)* T *corpore.* — *e)* R *si.* — *f)* T *rationem.* — *g)* R om. — *h)* R *universalia.* — *i)* R *stante.* — *k)* R *differunt autem secundum modum* pro *s. a. m. d.* — *l)* R om. *e. i.* — *m)* R add. *et.* — *n)* R add. *natura unum.* — *o)* R om.



differunt imaginari et intelligere singulare nisi ex parte medii, quia imaginatio cognoscit ipsum per speciem singularem non abstractam, sed intellectus per ipsum universale non sibi impressum, sed expressum *a)*. Et esset quasi omnino simile, si visus speciem intentionalem sibi impressam primo et per se videat et per illam *b)* videret coloratum extra sicut *c)* est in intellectu, cum reflectit (T, f.61 c) se mediante specie universali supra phantasma. Non *d)* ergo secundum istam positionem intellectus in hac vita aliter cognoscit singulare, nisi ut *e)* est intra, id est in imaginatione, et hoc per universale tamquam per medium.

Est autem alius modus cognoscendi singulare, scilicet ut est actu existens extra, sicut cognoscitur per sensus corporis, qui modus cognoscendi est proprius nostro intellectui separato vel forte coniuncto pro statu gloriae, non pro statu viae.

Hic est modus quem ponunt *magni viri*.

Omisso modo cognoscendi per speciem, quia de hoc intendo disputare, modum istum bene non capio esse verum, nec concordat articulis supra positis. Ostensum est enim, quod intellectus praesens est omnibus sensibus et organis eorum per influentiam, per substantiam et etiam in ratione perficientis sub ratione cognitivi sicut sol attingit omnem actionem inferiorum agentium, et intimius quam sol *f)* et praesentialius, ut patuit ; ergo cum sensus cognoscendo attingat existentiam actualem rei extra *g)*, necessario intellectus attingit eam, non solum separatus nec solum in statu gloriae, sed etiam in statu viae, quod tamen negat haec positio, ut patet in fine.

Item, imaginativa in quantum talis non cognoscit rem singularem secundum *h)* actualitatem suam, ut est extra, nec sensu praesente nec sensu absente. Non sensu absente, quia caecus natus non iudicat de coloribus utrum actu sint, et tamen habet imaginativam, nisi forte per auditum aliquid de eis perceperit *i)* ; nec sensu praesente in actu suo, quia non est necesse ponere in anima duplicem vim apprehensivam simul circa *k)* sensibile ut est extra, nisi quia una dirigitur et perficitur ab alia in cognoscendo, vel altera superflueret. (R, p. 103 b) Sed imaginativa non habet rationem perficientis ipsum sensum, cum tam in vigilando quam in dormiendo plus deficiat circa iudicium singularium quam sensus particularis, ut de se patet. Non *l)* sic autem est de intellectu, cum se habeat in ratione perficientis actiones sensuum particularium, quibus coniungitur, cum sit semper rectus, phantasia quandoque non recta ; ergo si intellectus in via nullam habet notitiam de existentia actuali rei extra nisi ut praesentatur sibi in phantasmate seu imaginativa; nunquam in hac vita, ut dicit haec positio *m)*, cognoscet aliquid de ea ; quod plane *n)* est haereticum, non solum falsum. Quod autem sit *o)* falsum, patet, cum solus intellectus cognoscat veritatem in quantum veritas : multae autem veritates possunt formari de existentia actuali *p)* rei sensibilis, ut est extra. Quod sit haereticum, patet,

a) T *impresso, set expresso.* — *b)* R om. *videat... illam.* — *c)* R *sic.* — *d)* R *nunc.* — *e)* R om. — *f)* R om. *quam sol.* — *g)* R *exempla.* — *h)* R *set.* — *i)* R *eis perceperat* pro *de e. p.* — *k)* T om. — *l)* T *nec.* — *m)* T om. *u. d. h. p.* — *n)* R *plene.* — *o)* R *sit autem* pro *a. s.* — *p)* R *actuali existentia* pro *e. a.*

quia certum est quod credere est actus intellectus ; certum est autem quod Apostoli actualem hominem, quem videbant actu existentem, Deum esse credebant ; quem palpabant, Deum credebant : *Palpate*, inquit [1], *et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet : quia*, inquit [2], *vidisti me, Thoma, credidisti ; infer digitum tuum huc* etc. Ergo quod manus palpabat, quod digitus contractabat, quod visus aspiciebat, quod vere est actualis existentia rei sensibilis, visibilis, palpabilis, hoc *a)* intellectus Deum esse credebat : *Deus*, inquit [3], *meus et Dominus b) meus*. Ergo attingebat intellectus necessario *c)* actione sua, quae est credere, ad existentiam rei ; intellectus enim credendo asserit de re, quam manus palpat : *Deus meus et Dominus meus*. Non ergo videtur sanum dicere quod intellectus adiunctus *d)* non attingit singulare nisi ut est in imaginatione ; immo secundum fidem, dato quod non apprehendat nisi per reflexionem, oportet quod fiat reflexio, non super singulare ut est in imaginatione, sed etiam ut est actu existens extra.

Item, de modo huius positionis quaero *e)* : cum intellectus agens abstrahit speciem seu rationem universalis a conditionibus individualibus *f)* et materialibus, utrum haec operatio *g)* sit casualis in anima vel ab aliquo intenta ? Non casualis, cum sit a virtute naturali animae ad hoc determinata ; ergo ab aliquo intenta. Non a vi sensitiva, cum non apprehendat illud quod abstrahitur, scilicet universale ; ergo ab intellectiva. Non ab intellectu agente, secundum positionem, qui se habet ad possibilem sicut lux ad medium vel ad sensum et se habet ad phantasmata sicut lux ad colores seu colorata. Sicut igitur lux *h)* (T, f. 61 d) non videt, sed oculus adiutorio lucis, sic *i)* intellectus agens non intelligit, secundum quod dicit positio, sed poseibilis auxilio agentis ; ergo, dum intellectus agens abstrahit speciem a conditionibus materialibus, necessario intellectus possibilis praecognoscit a quo abstrahitur *k)* antequam ei offeratur quod abstrahitur, scilicet *l)* universale. Et praeterea, quare magis abstrahit speciem hominis quam asini ? nisi intellectus praecognoscat quod a specie huiusmodi hominis vult abstrahere speciem hominis universalem.

Item, implicat positio contradictionem. Dicit *m)* enim, ut patet in ratione, quod « sicut singulare addit supra universale, sic singulare apprehendi non potest nisi determinatione aliqua facta in intellectu correspondente determinationi singularis supra universale », et haec sunt verba ; ergo, cum universale non habeat illam determinationem quam addit singulare supra universale, aliter non esset universale seu species universalis, nullo modo universale poterit ducere in cognitionem singularis ; cuius oppositum ipsi dicunt. — *Si dicas* quod universale non in se, sed prout per *n)* reflexionem applicatur ad phantasma, facit hoc, scilicet ut singulare intellectui sit cognitum, quamvis hoc non dicat positio, (R, p. 104 a) immo contrarium, ut patet, dum ponit

1. *Luc.* 24, 39.
2. *Ioan.* 20, 29.
3. *Joan.* 20, 28.

a) T om. *vere... hoc* — *b)* R *Deus*. — *c)* T add. *actionem*. — *d)* R *coniunctus*. — *e)* R om. — *f)* R *individuantibus*. — *g)* R *positio*. — *h)* R om. — *i)* R *set*. — *k)* R *abstrahit*. — *l)* R om. — *m)* R om. — *n)* T om.

differentiam inter apprehensionem singularis ab imaginatione et ab intellectu : *adhuc non habeo* quod universale in quantum tale, immo potius ipsum phantasma faciens determinationem in cognoscente *a)* est principium cognoscendi singulare.

Item, sicut aliqua per illud et in illo in *b)* quo conveniunt, nullo modo differunt, sic impossibile est ut per illud, in quo omnino conveniunt, in quantum sunt *c)* differentia, cognoscantur ; sed singularia, ut dicit positio, differunt inter se per aliquid additum universali, ut dicit etiam positio ; ergo etc.

Item, Deus cognoscit hunc hominem et illum per distinctas ideas, ut expresse dicit *Augustinus*, in epistola *Ad Nebridium*, quae incipit : *Recentissimis litteris tuis* [1] ; non ergo videtur quod intellectus coniunctus per unam solam speciem universalem possit ea *d)* cognoscere.

Ratio autem prima positionis huius falsum supponit. Cum enim dicitur quod « intellectus per speciem abstractam ab omnibus conditionibus materialibus intelligit », si intelligit quod nihil intelligat nisi per huiusmodi speciem, falsum est omnino, quia etiam per species sub talibus conditionibus intelligit. — *Si dicas* quod verbum philosophicum est, *dico* quod verum est, et intelligendum est *e)* quod per tales species aliqua intelligit ut universalia ; et per hoc differt a virtutibus sensitivis, quae hoc non possunt facere. Non tamen propter hoc vult *Philosophus* [2] quin per species non abstractas ab hiis conditionibus possit singularia apprehendere ; sed per istum modum non differt a modo quo sensus cognoscit ; et quia intendebat dare differentiam apprehendendi ipsius *f)* sensus et intellectus, ideo illud dixit et illud non.

Ratio secunda non valet. Quod *g)* dicitur quod « ratio *h)* singularis » etc., concedo. Quod dicitur in minori quod « intellectus talem determinationem » etc., dico quod falsum est *i)*. Quod dicitur quod « impediret » etc., dico quod ratio solvit se ipsam, quia non ponit quod determinatio aliqua fiat in intellectu impressive, sed expressive solum ; quamvis autem posses dicere quod prima determinatio impediret, non autem secunda : si enim mihi aliquid determinatum exprimatur, nihilominus quodcumque aliud potest mihi exprimi. Praeterea, certum est quod ratio hominis addit supra rationem animalis et *k)* corporis et substantiae ; ergo nullum horum poterit intelligi, quia qua ratione impedit determinatio singularis, [et] ratio speciei specialissimae respectu generis. Dato etiam quod intellectus intelligeret per speciem impressam, de quo forte adhuc disputabitur, talis determinatio non impediret rationem formae universalis ; si enim species albi et nigri non impediunt se in eodem puncto aeris, eo quod *l)* intentionales sunt, multo minus species *m)* seu determinatio singularis et universalis in intellectu, cum sint magis intentionales et spirituales. Sed de hoc inquirere spectat ad quaestionem : *Utrum intellectus intelligat per speciem?* de qua nihil ad praesens intendo.

1. Epist. XIV, n. 4 (P L 33, 80).
2. Cf. Aristot., *De anima*, III, c. 5, text. 37-39 (éd. Juntas, f. 179 c d).

a) R *cognitione*. — *b)* R om. — *c)* R *sint*. — *d)* R *eam*. — *e)* R om. — *f)* R *istius*. — *g)* R *quia*. — *h)* R *non*. — *i)* R om. — *k)* R om. — *l)* R *quia* pro *e. q.* — *m)* R om.

§ 2.

Revertendo igitur ad ea quae superius inchoavi, dico quod intellectus coniunctus, actu existente sensus particularis, apprehensione attingit actualitatem (T, f. 62 a) existentiae cuiuslibet rei sensibilis singularis vel saltem, si convertat se, attingere potest. Sed aliter huiusmodi actualitatem apprehendit sensus particularis, quia cog-(R, p. 104 b) noscendo et experiendo ipsam actualitatem, non solum ut est per speciem in oculo vel in alio sensu, immo etiam attingit eam ut est extra in natura propria, quasi quodam tactu *a)* spirituali, et hoc vocatur *b)* experiri. Intellectus autem directe eamdem actualitatem, ut est in sensu, attingit *c)*, pro eo quod *d)* apprehendit directe ipsam sensationem seu motionem quam facit sensibile ut praesens et actu existens in sensu particulari, et in illa et per illam sensationem, quae non potest esse nisi *e)* a sensibili *f)* praesente actu cognoscit actualitatem sensibilis extrinseci; non tamen extendit aspectum quasi modo tactivo supra huiusmodi illam actualitatem sensibilis ut est extra secundum quod est extra *g)*, sed solum secundum quod est in ipso actu sensus ; et ideo sensus cognoscit et experitur huiusmodi actualitatem, intellectus autem solum cognoscit. Et hoc verum est *h)* seu sensationes fiant per speciem sensum informantem seu fiant per *i)* aspectus visuales directos supra sensibilia.

Quod autem sensus sic experiatur et cognoscat, intellectus autem *k)* solum cognoscat, ostendo. Ordo cognitionis, tam ex parte obiectorum quam ex parte virium cognitivarum *l)*, est stabilis et firmus : non enim potest considerari infimius cognoscibile quam actualis existentia rei, quia nullum participat genus abstractionis, nec superius quam ens in quantum ens vel verum in quantum verum, quia participat omnem modum abstractionis, nec potest vis *m)* infimior *n)* cognitiva inveniri quam sensus particularis nec superior quam intellectus. Nunc autem, quia intellectiva habet rationem causae superioris, attingit actus omnium cognitivarum virium inferiorum sicut sol omnem actionem agentium naturalium. Sed certum est quod ultimo debetur aliquid in quantum ultimum *o)* quod non debetur primo in quantum primum, vel inferiori in quantum inferius debetur aliquid quod non debetur superiori in quantum superius ; ergo sensui particulari, quia infima virtus, debetur modus agendi, qui non debetur intellectui ; sed non alius quantum ad cognitionem, quia uterque hanc actualitatem cognoscit ; ergo necessario modus experimentativus, cum non sint *p)* nisi isti duo modi circa huiusmodi actualitatem existentiae rei extra *q)*. Et ita est in sole et causa *r)* particulari, quia sol attingendo *s)* et fortificando eam, calefaciendo et digerendo materiam cooperatur. Sed aliquem modum habet causa *t)* particularis ad quem non attingit virtus solis nisi per accidens, fortificando scilicet illam virtutem *u)*, cuius est

a) R *contactu.* — *b)* R *notatur.* — *c)* T R om. — *d)* R *quo.* — *e)* R repetit *in sensu... nisi.* — *f)* R *simili.* — *g)* R om. *s. q. e. e.* — *h)* R *est verum* pro *v. e.* — *i)* R om. — *k)* R *aut.* — *l)* R *cognoscitivarum.* — *m)* R add. *vel.* — *n)* R *inferior.* — *o)* R *ulterior.* — *p)* R om. — *q)* R om. — *r)* R *omni.* — *s)* T *agendo.* — *t)* T *iam.* — *u)* R om. *ad quem... virtutem.*



ille modus, qui proprius modus est in digerendo et organizando materiam, quod sol non attingit per se ; et ideo quia causa particularis modum proprium habet in agendo, secundum quem appropriate respicit effectum, effectus magis ab illa denominatur quam ab universali.

Si dicas : « habitus scientialis ergo *a)* debet dici sensibilis et non intellectualis, cum apprehensio sensus particularis in generatione scientiae sit causa particularis contrahens intellectum, quia intellectus circa huiusmodi apprehensionem causat et generat scientiam » ; *patet responsio*, quia sensitiva actio non specificat intellectivam *b)*, nisi solum respectu illius *c)* ad quem aspicit ipsa *d)* sensatio, quae est solum apprehensio actualitatis existentiae rei extrinsecae ; et respectu huius termini actio sensus, cui adiungitur actio intellectus, sunt una actio numero, et ideo denominatur sensatio et non intellectio. Aliae autem actiones hanc sequentes, pote quod hic color est color, conferendo universale ad particulare, tribuuntur soli intellectui *e)*, vel apprehendere se hunc colorem intelligere ; ideo sunt extra aspectum sensus particularis et ideo solum a causa universali, scilicet intellectu, denominantur et dicuntur cognitiones scientificae *f)*, sicut productio fructus denominatur ab arbore, quae est causa particularis, non a sole, quae est universalis ; sed si quid fiat postea ex hoc fructu, pote vermis vel aliquid tale, non denominatur ab arbore, quia (R, p. 105 a) ad ulteriorem effectum non se extendit, sed erit actio solis. Verbi gratia, facio stilum per artem ; agit ergo vis motiva per modum artificialem ; omnis autem vis confortans et actuans virtutem meam motivam, maxime si esset virtus superior secundum ordinem et confortando uniretur sibi ut (T, f. 62 b) essent una causa composita et una actio respectu stili, certum est quod stilus esset ab utraque *g)*, sed virtus operans per modum artis aliquem modum in operando haberet, quem illa virtus de se non haberet nisi per accidens, ut scilicet est illi unita *h)* ; et hoc maxime esset verum, si virtus motiva per modum artis de ratione sua modo naturali operaretur, sicut sensus de ratione sua *i)* agit in sensibile experiendo.

Item, ostensum est in quaestione *De primitate materiae* [1], quod in unoquoque genere, in quo fit processus de imperfecto ad perfectum, primum illius generis caret omni perfectione, quae per huiusmodi *k)* processum in illo genere introducitur. Et per *l)* hoc dictum fuit supra quod omnis cognitio scientifica fundatur in actuali existentia rei extra : deficiente enim sensu deficit scientia, quae secundum illum est ; ergo cognitio rei sensibilis, secundum *m)* rationem suae totalis primitatis, non potest esse cognitio scientifica, sicut nec semen, sub ratione seminis, potest esse manus vel pes. Nec per consequens huiusmodi cognitio actualis existentiae rei sensibilis habet rationem veritatis in quantum veritas *n)* ; sed cognitio, quam habet intellectus de actualitate rei, est raciocinativa ac per hoc scientifica, est *o)* etiam cognitio veri non

1. Encore un renvoi manifeste à la question VIII du *De rerum principio*, p. 170 sq.

a) R *ergo habitus scientialis* pro *h. s. e.* — *b)* R *intellectum.* — *c)* T om. — *d)* R *sola.* — *e)* T om. *t. s. i.* — *f)* R om. *intelligere... scientificae.* — *g)* R *ab utraque esset* pro *e. a. u.* — *h)* R *unita illi* pro *i. u.* — *i)* R om. *modo... sua.* — *k)* R *illum.* — *l)* R *propter.* — *m)* T add. *sui.* — *n)* T om *i. q. v.* — *o)* R *et.*

solum in quantum verum, sed veritatis in quantum veritas : intellectus enim *a)* actualitatem huius albedinis cognoscens cognoscit eius veritatem ; ergo necesse est quod aliquis modus in cognoscendo *b)* cognoscens prioritatis, qui est primus, imperfecta *c)* materia, semen totius generationis scientiae, praecedat cognitionem intellectivam de illa actualitate ; sed ille modus non potest dici cognitio rei sensibilis extrinsecae, ut actu existit, quia hoc convenit *d)* intellectui ; ergo erit modus experimentativus. Et hic modus est proprius sensui particulari, in quantum infimus in genere virium cognitivarum *e)*, et est seminarium et origo omnis scientiae : nec *f)* est cognitio veritatis, sicut nec semen est manus, sed est cognitio veri in quantum verum, sicut semen omnium membrorum est materia et fundamentum.

Item, aperte patet quod intellectus non attingit *g)* actualitatem rei extra nisi per sensum et mediante sensu : sensus autem attingit aliquando ad ipsam sine intellectu, ut patet in phreneticis, quamvis talis cognitio sensus sit imperfecta, ut patuit supra ; sed cum *h)* aliquid duobus convenit, uni per se, alteri per accidens, secundum aliquem modum immediationis debetur illi cui debetur per se, secundum quem non convenit ei cui debetur per accidens ; ergo immediatius feretur sensus in obiectum suum extra quam intellectus, quia obiectum suum est in quantum tale, intellectus autem solum per accidens, ut dixi : quia non ut est extra, sed ut est actu in sensu per sensationem, ut dixi ; immediatior autem modus attingendi *i)* in sensibile est experimentativus; ergo sensus particularis experitur hanc actualitatem, non intellectus. Dixi autem quod actualitas existentiae rei sensibilis per sensationem est *k)* obiectum intellectus, non autem *l)* ut est in sensu per speciem; quia bene posset esse species in sensu, et tamen non esset apprehensa actu seu sensata actualitas rei exterioris, ut patet in hiis qui diu aspexerunt aliquem colorem et *m)* postea clauso oculo videtur eis quod videant colorem, sicut patet per exemplum *Philosophi, De somno et vigilia* [1] ; sensatio autem actu non potest esse nisi sensibile sit praesens, sicut nec possum videre (R, p. 105 b) album vel tangere calidum nisi sint actu.

Item, experimentatio de actualitate rei dicit quemdam contactum ipsius actualitatis rei sensibilis, quod non potest esse nisi virtus, quae experitur, tangat actualitatem rei vel ipsa actualitas sit in virtute. Nunc autem illud attribui non potest intellectui respectu actualitatis rei sensibilis, quia non ex hoc quod sensibile *n)* sit in intellectu : lapis enim non est in anima ; nec quod intellectus tendat et quasi quodam aspectu immergatur in ipsum *o)* sensibile extra : quia *p)* intelligere est motus ad intra ad animam, sensus autem tendit ad extra per suos aspectus ; quod docet experientia, quia quando diligenter intueor, tunc sentio quod (T, f. 62 c) non fit visio per attractionem, immo per

1. Cf. Aristot., *De somniis*, c. 2 (éd. Juntas, f. 199 a).

a) R *autem.* — *b)* R *agendo.* — *c)* R *imperfectus,* T *imperfectum.* — *d)* R *contingit.* — *e)* R *cognoscitivarum.* — *f)* R *non.* — *g)* R add. *ad.* — *h)* T *quando.* — *i)* R *agendi.* — *k)* T *cum.* — *l)* R *autem non* pro *n. a.* — *m)* R *ut.* — *n)* R add. *actu.* — *o)* R *ipsam.* — *p)* R *quod.*



fortem directionem et protensionem *a)* visus super rem ; ergo solus sensus habet actualitatem rei sensibilis extrinsecae *b)* experiri et cognoscere, cum sit infimum in genere virium cognitivarum *c)*, intellectus autem cognoscit ipsam certitudinaliter in ipsa et per ipsam sensationem, sed non experitur. Et est hic advertendum quod sicut accipiendo totum ordinem virium cognitivarum *d)* vis sensitiva experitur actualitatem rei, sic accipiendo totum ordinem sensuum particularium, tactus, cum sit infimus, intimius *e)* et certius experimentatur suum sensibile quam aliquis aliorum: gustus enim, secundum *Philosophum*[1], quidam tactus est. — Unde Salvator post resurrectionem, postquam ostenderat discipulis corpus suum, ad magis experimentandum veritatem dixit[2] : *Palpate*, et Thomae : *Infer digitum tuum* etc. Unde *Gregorius*, super illo[3] : *Cum esset sero die illo* : « Corpus, quod videri poterat, fides intuentium dubitabat ; palpandam carnem praebuit *f)*, quam clausis ianuis introduxit ». Sicut igitur sensus tactus est certior ceteris sensibus circa suum sensibile, sic sensus particularis circa actualitatem existentiae rei extra quam intellectus vel quaecumque alia vis, quia solus eam experitur.

Si instes « ergo intellectus non unitur sensibus in ratione perficientis in cognoscendo, quod tamen supra fuit ostensum » : *dico* quod intellectus dicitur perficere sensum in sua cognitione, eo quod cognitio sensitiva praecise consistit in apprehendendo id *g)* quod est verum, non ipsam veritatem ; et quia talis cognitio potest proficere, ut id *h)*, quod cognitum est in quantum verum solum, cognoscatur in quantum habet rationem veritatis, quod fit per intellectum, ideo intellectus dicitur perficere cognitionem sensitivam sicut agens dicitur perficere materiam, non in genere materiae, sed elevando ad altiorem actum perfectionis.

Dico ergo, quod singulare modo dicto *i)* apprehenditur et cognoscitur a sensu et *k)* ab intellectu ; et loquor de particulari corporali, de quo dicit *Philosophus*[4] quod « si singularia contingentia extra speculari fiant, nescimus utrum sint vel non sint ». Unde sicut imago Petri repraesentat Petrum non vivum *l)* nec mortuum, sed simpliciter, ac per hoc est ratio cognoscendi, sed non perfecte, quia per illam non experior utrum sit vivus vel mortuus, sicut etiam ipsum nomen Petri significat Petrum non ut vivum vel mortuum, sed simpliciter, sic species rei ducit in cognitionem rei, sed non in actualitatem existentiae. Propter quod oportet dicere quod sensus aliquo modo ultra speciem attingit sensibile, cum *m)* ipsum sensibile secundum actualitatem suam non sit in sensu. Super autem tale singulare fertur intellectus non solum per speciem rei sensibilis ut est a sensibili nec *n)* per illam ut est in

1. Aristot., *De anima*, III, c. 1, text. 64 (éd. Juntas, f. 185 c).
2. Luc., 24, 39 ; Joan., 20, 27.
3. Joan., 20, 19. S. Greg. M., *Hom. in Evang.*, XXVI, n. 1 (P L 76, 1197).
4. Aristot., *Ethic. ad Nicomach.*, VI, c. 3.

a) R *protectionem*, — *b)* T *extrinseci* — *c)* R *cognoscitivarum*. — *d)* R *cognoscitivarum*. — *e)* R *et intimius*. — *f)* R *tribuit*. — *g)* R *illud*. — *h)* R *ad*. — *i)* R *predicto*. — *k)* R om. — *l)* R *unum*. — *m)* R *unde*. — *n)* R *non*.

·nsu, quia in quantum species nullam certitudinem (R, p. 106 a) facit e actualitate existentiae, nec fertur super ipsum seu in ipsum per expe-.entiam, ut sensus, sed fertur in ipsam per ipsam sensationem, per uam habetur certitudo de actualitate existentiae, ut ostendi. — Si utem accipiatur singulare non pro ipsa actualitate existentiae, sed ro re quadam particulari, secundum quod repraesentatur imagine vel pecie vel significatur a nomine, secundum quem modum de ratione ingularis non est actualis existentia, sic dico quod intellectus cognoscit .irecte singulare in actu et per actum imaginationis aut etiam per cogni-ionem derelictam in eo, dum coniungebatur cum sensu ; non dico ıtrum per speciem impressam vel expressam, nam de hoc intendo quae-ere.

Et dico concludendo quod, quocumque modo istorum accipiatur .ingulare, prius cognoscit intellectus singulare quam universale. Im-›ossibile est enim quod rationem universalis ab aliquo abstrahat nisi d unde *a)* vel a quo abstrahitur *b)* praecognoscat. Unde cognitio ıctualitatis existentiae praecedit omnem *c)* aliam rationem, ut patet, et .oco et tempore : loco, quia cum video aliquid a remotis et nescio utrum ;it bos vel asinus, primum quod cognosco est quod illud quod video, ıliquid est actu ; postea cognosco quod est animal, postea quod tale ınimal *d)* ; tempore, patet idem, quia puer non vocaret hunc vel illum patrem nisi prius perciperet quemlibet actu esse. Unde fundamentum originale, a quo movetur omnis cognitio (T, f. 62 d), dico radicaliter, est esse actuale ; et dico radicaliter, quia facta apprehensione actualitatis rei, ipsa destructa re, ipsa remanet cognitio secundum aliquem modum tam in intellectu quam in imaginatione.

Si vero dicatur quod « magis confusa sunt prius nota intellectui, qualia sunt universalia » : *dico* quod, si cognitio accipiatur ex parte cognoscibilium, cum intellectus sit nudus, primo habet aspectum ut perficiatur confusis, cuiusmodi *e)* sunt universalia. Si autem cognitio referatur ad modum quo intellectus perficitur, cum universale in quantum tale omnino non sit in re, sed fiat actione animae per abstractionem a singularibus, necesse est ut actio intellectus prius attingat singulare, ex quo per actionem quasi de quadam materia faciat universale et posterius universale attingat, et sic materialiter loquendo prius cognoscat particulare quam universale *f)*. — Vel potest dici quod, quamvis haec actualitas in re extra sit signatissima et nullius abstractionis, secundum quod per ly « haec » intelligimus esse rationem actualiter existentem *g)* in tali re signata, tamen ipsa actualitas existentiae quamtumcumque sit haec et signata, ut dicitur ab aliis rationibus quae sunt in ea, habet rationem confusi et indeterminati et in se et respectu sensus et respectu aliarum rationum singularium quae sunt in ea. Quod patet : sicut enim ratio animalis, hominis et huius hominis praesupponunt rationem entis tamquam magis universale et confusum, sic in hoc homine particulari existente actu haec humanitas, haec animalitas, quae actu existunt, praesupponunt *h)* hanc entitatem actua-

a) R om. — *b)* R *abstulit.* — *c)* R add. *in.* — *d)* R om. *postea... animal.* — *e)* T *cuius.* — *f)* R om. *q. u.* — *g)* R *existente.* — *h)* R *primo supponunt* pro *praesupponunt.*



lem et in se et respectu cognitionis sensus. Nunquam enim puer vocaret hunc et illum patrem, nisi ipsos *a)* actu esse prius naturali ordine cognosceret. Dum etiam *b)* rem video a longe confuse, primo occurrit mihi quod est actu, secundo quod est hoc animal, postea quod est aliquis homo, postea quod est talis homo *c)*. Unde, dum dicitur quod « cognitio nostra incipit a magis confusis et magis universalibus », talis confusio et universalitas non excludit singularitatem et signationem actualis existentiae in re extra ; nec tale confusum et universale est illud a cuius ratione excluduntur hic (R, p. 106 b) et nunc, immo in eo includuntur, quia nunquam cognoscerem *d)* quod sit homo vel animal vel hic homo vel hoc animal, nisi prius sensus naturali ordine apprehenderet ipsum esse eis *e)* actu signatum. Universale autem, de quo quaerit *f)*, alterius generis est, quia de ratione sua excludit hic et nunc et signationem et actualitatem existendi. Istud autem, quod sensus prius naturali ordine apprehendit, quamvis in sua ratione includat signationem et actualitatem existentiae, dicitur tamen pro tanto confusum, quia haec entitas naturali conceptu praecedit hanc animalitatem et hanc humanitatem et secundum suam rationem et respectu cognitionis sensus. Unde patet quod in instantia aequivocatur universale.

Patet igitur ex dictis quomodo *g)* intellectus actualitatem existentiae rei sensibilis apprehendit, quia apprehensionem vel sensationem quae fit in organo et per organum attingit *h)*. Et per hoc potentia intellectiva, cum faciat cum illa sensatione unam actionem numero cum ei coniungitur, ut patuit supra, potest dici per accidens organica modo supra declarato et per consequens eius actio organica. Actio autem reflexiva, qua scilicet intelligit se huiusmodi actualitatem *i)* intelligere, et actio collativa, qua confert illam actualitatem ad universale dicendo quod illa albedo est color, istae inquam duae *k)* actiones intellectus nullo modo sunt organicae nec per se nec per accidens.

Eodem modo dico de actione intellectus intuitiva, reflexiva, collativa ad actum imaginationis, quantum ad unitatem et differentiam, sicut dixi respectu sensus. Et quia reflexio et collatio praesupponunt simplicem apprehensionem, dico quod naturali ordine intellectus primo apprehendit actualitatem existentiae rei sensibilis et ab ista potest abstrahere universale ante actum imaginativae ratione universalis. Secundo naturali ordine apprehendit actum imaginationis et rem imaginatam *l)*, et ab isto potest similiter *m)* abstrahere universale per considerationem, ut *n)* sic sit verum quod apprehensio universalis semper est posterior apprehensione particularis ; sed potest esse prius apprehensione particularis facta ab imaginativa, quia potest abstrahi ab ipso sensibili in sensu particulari, ita quod ante cognoscam *o)* singulare intellectu quam imaginer *p)* particulare per imaginem et antequam intellectus intelligat (T, f. 63 a) singulare in phantasmate, sed nunquam apprehensio universalis potest esse ante apprehensionem singularis per sensum aliquo modo originaliter.

a) R *ipso.* — *b)* R *enim.* — *c)* R om. *p. q. e. t. h.* — *d)* R *cognitionem.* — *e)* R *ens.* — *f)* R *queris.* — *g)* R *quando.* — *h)* T om. — *i)* R add. *existentie.* — *k)* R *due inquam* pro *i. d.* — *l)* R *ymaginata.* — *m)* R om. — *n)* R *et.* — *o)* R *cognoscam.* — *p)* R *ymaginem.*

Et sic comparando intellectum ad imaginationem, aliquando cognoscitur universale prius quam particulare ; et hoc est verum, dum intellectus abstrahit universale a sensibili apprehenso per sensum particularem. Aliquando prius cognoscitur particulare ; quod quidem fit, dum abstrahitur ratio universalis a phantasmate seu a re particulari ut est in imaginativa. Comparando autem intellectum ad sensum particularem *a)*, prior est notitia singularis et a sensu et ab intellectu quam notitia universalis *b)*.

QUAESTIO II.

Quaestio nostra est, supposito quod intellectus coniunctus directe intelligat singulare secundum modum in praecedenti quaestione expositum, utrum talis intellectus intelligat universale vel particulare per speciem aliquam in intellectu impressam [1].

Circa istam quaestionem tria sunt declaranda : primum est, quis est modus illorum, qui dicunt intellectum non intelligere per speciem impressam, et quae sunt eorum *c)* rationes et motiva ; secundum est solvere rationes et motiva illorum ; tertium est ostendere quod intellectus intelligit per speciem impressam saltem in via *d)* ut (R, p. 107 a) est coniunctus corpori, quidquid sit in patria.

I.

Circa *primum* sciendum quod quidam magni dicunt quod intellectus in nullo statu indiget specie impressa. Ad cuius evidentiam sic procedunt. Dicunt quod circa *e)* progressum naturalem humanae notitiae talis modus attenditur, quod primo sensibile extrinsecum in substantia actualiter fundatum, puta color, primo habet esse naturale in substantia et est in potentia activa ut similitudinem suam in medio generet et a medio in organo visus. Et hoc secundum actum luminis, quod ad generationem talis speciei, et organi ab ipsa informati, requiritur propter tria : unum est propter medium, ut scilicet fiat mediae necessitas ad susceptionem huiusmodi speciei, quam nisi mediante lumine non est natum recipere, dicente *Aristotele, II De anima* [2] : « Color est motivus lucidi in quantum lucidum » ; secundum est propter ipsum colorem, qui non agit sese seu suam similitudinem *f)* generando in medio nisi in virtute luminis, quo praesente color facit suam

1. Cette question suit en très grande partie Gilles de Rome, *De cognitione angelorum*, q. 4 : *Quid sit illud per quod intellectus angelicus intelligit alia a se, utrum sit species vel habitus connaturalis* (Venise 1503, f. 81 d-86 a). Cf. R. Marston, *De cognitione*, q. 8 (Bibl. Laurenziana, Conv. soppr. 123, f. 188 c-194 d) ; P. Olivi, *II Sent.*, q. 58, p. 437 sqq., q. 72, 73, 74 ; H. de Gand, *Quodl.* V, q. 14.
2. Cap. 3, text. 66 sq. (éd. Juntas, f. 139 d, 140 a).

a) R add. *set.* — *b)* R add. *Ave Maria gratia plena, Dominus tecum.* — *c)* R om. *q. s. e.* — *d)* R *illa.* — *e)* R *contra.* — *f)* R *similitudinem suam* pro *s. s.*



similitudinem in medio sibi contiguo ; tertium est ex parte videntis, quia, ut probatur in Perspectiva, color non videtur nisi admixtus luci et generatur continue et diffunditur in directum per totum medium *a)* usque ad organum visus, in quo recipitur ab aëre sibi contiguo, ut formetur per ipsam visio, hoc est actus videndi, quo sensus visus videt colorem extra, qui est in substantia modo exposito in praehabita quaestione.

A sensu vero particulari[1] per nervos opticos quasi per medium intra generatur similitudo illius speciei seu sensibilis in organo memoriae, in qua conservatur ad absentiam sensibilis extra, quod non contingit in sensu particulari ; et a specie, ut est in memoria, generatur et multiplicatur similitudo illa, quae est exterioris sensibilis, usque ad organum imaginationis. Ita quod, sicut se habet sensibile extra respectu sensus ut ipsum immutet sua specie, sic memoria ad imaginativam immutando ipsam ad actum imaginandi per suam speciem, ita quod est idem particulare quod percipit sensus, ut est actu praesens, et imaginativa, ut est absens *b)*. Et hoc est quod dicit *Augustinus, XI c) De Trinitate*, cap. 3 : « Pro illa, inquit[2], specie corporis, quae sentiebatur exterius, succedit memoria retinens illam speciem, quam per corporis sensum condidit anima, et absentia corpora cogitantur ». Et vocat « cogitationem » imaginationem. Et sunt similes modi transmutationum, quibus *d)* scilicet transmutatur sensus particularis a sensibili extra et imaginativa a specie in memoria existente, excepto quod extra immutationem sensus particularis obiectum immutat sensum tamquam primum et proximum immutans ; non autem idem obiectum extrinsecum quod imaginatur immutat imaginativam tamquam proximum immutans, sed tamquam primum, quia quamvis sit idem omnino *e)* obiectum, tamen est obiectum ipsius sensus, ut est praesens, imaginationis, ut est absens. Et in hoc terminatur, ut dicunt, opus imaginativae, comprehendendo sub ea omnes vi-(T, f. 63 b) res sensitivas cognitivas et eius *f)* operationes.

Post imaginativam sequitur virtus intellectiva, de qua est quaestio: *Utrum specie informetur vel imprimatur ?* Ad cuius intellectum oportet scire quod secundum *Philosophum, III De anima*[3], et *g)* suum *Commentatorem*, intellectus noster possibilis est de genere virtutum passivarum quoquo modo, in quantum scilicet est in potentia ad recipiendum in ratione cognoscentis obiectum quod apprehendit. Omne autem quod est in potentia reducitur ad actum per aliquid (R, p. 107 b) existens in actu ; et ideo necesse est dare intellectum agentem, cuius operatione possibilis ad actum intelligendi deducitur sicut operatione lucis sensus deducitur ad actum sentiendi. Modus autem quo intellectus

---

1. H. de Gand, l. c. (éd. Venise 1613, p. 258 a) : « *Et est advertendum... sic a sensu particulari extra species per medium numerorum* (!) *intra generatur in organo memoriae, in qua conservatur...* ».

2. P L 42, 988.

3. Cap. 1, text. 3-5 (éd. Juntas, f. 159 d, 160 a c).

---

a) R om. *et generatur... medium*. — *b)* R *presens*. — *c)* T *IX*. — *d)* R *quo*. — *e)* R *omnino sit idem* pro *s. i. o.* — *f)* R *earum*. — *g)* R om. *et*.

agens facit possibilem intelligere est talis : dicunt enim quod, cum possibilis sit in potentia ad intelligendum sicut sensus ad sentiendum, sicut sensibilia extrinseca movent sensum suo modo, sic *a)* necesse est quod phantasmata moveant intellectum. Quomodo autem sensibilia moveant sensum, ostendunt, quia dicunt quod ipsa sensatio passio quaedam est, non formali praedicatione, sed quod *b)* sine passione aliqua sensus sentire non potest.

Est autem illa passio duplex : una, quae est principaliter ipsius organi corporalis, quae est supradictae speciei receptio ; alia quae est ipsius virtutis sensitivae ad sentiendum inclinatio. Quantumcumque enim *c)* organum sit specie informatum *d)*, si *e)* vis sensitiva non inclinatur ad sentiendum —quod fit dum est impedita, ut dum in somno est *f)* ligata vel dum retardatur per aliam virtutem superiorem, ut patet dum aliquis vigilans apertis oculis vehementer cogitat, non percipit transeuntem vel sonum campanae — nullo modo *g)* fiet sensatio, nisi dum sit potentia excitata et quasi forti vocatione inclinata per speciem organo fortiter impressam, ut convertat se virtus sensitiva ad percipiendum. Unde qui alium vocat submisse, licet organum auditus informetur specie soni, ut patet in illis qui aliquantulum sunt surdi, vel quibus praesentatur debile sensibile, et non videtur ab illis, quamvis pupilla informetur specie, quia talis species ex defectu sui vel organi vel virtutis insufficienter potentiam visivam vel auditivam vocat ; sed, praesentato magno et forti sensibili, statim inclinat potentiam et percipiunt. Et iste est secundus modus passionis, quo scilicet potentia patitur a specie ut est in organo, dum per eius actum inclinatur ad percipiendum ; et sic fit in *h)* memoria et in imaginatione modo superius dicto.

Ex hiis omnibus concludunt quod ad actualem sensationem quatuor requiruntur : sensibile scilicet *i)* extra, medium, organum, vis sensitiva *k)*. Hiis sic dispositis a natura, sequuntur alia quatuor : primum est, quod obiectum generat suam similitudinem in medio usque ad organum ; secundum est, quod medium tangens organum immediate, per *l)* suam speciem qua informatur, generat speciem in organo ; tertium, quod species existens in organo, si est sufficiens et virtus non sit impedita, inclinando eam facit eam esse intentam ad percipiendum *m)* ; quartum est, quod ipsa sensatio seu actus sentiendi formatur in composito ex vi sensitiva et organo specie informato, quam operationem vis sensitiva inclinata elicit principaliter *n)*, organum informatum specie instrumentaliter, totum compositum per se. Ex hiis patet, quod species rei sensibilis est impressa respectu organi et est expressa, et non impressa *o)*, respectu potentiae, et quod magis habet rationem cognitivi medii in quantum expressa *p)* quam in quantum impressa *q)*.

Sic secundum aliquem modum in aliquibus similem, in aliquibus dissimilem *r)*, causatur actus intellectionis in intellectu, ut dicunt. Sicut

a) R *sicut*.— *b)* T om. *quod*. — *c)* R om. — *d)* R *informatum specie* pro *s. i.* — *e)* R *sic*. — *f)* R *et*. — *g)* R post add. interlin. legit *quia illo modo non* pro *n. m.* — *h)* R om. — *i)* R *scilicet sensibile* pro *s. s.* — *k)* R *visiva* pro *v. s.* — *l)* R *ideo*. — *m)* T *impediendum*. — *n)* R *principaliter elicit* pro *e. p.* — *o)* R *impressa et non expressa* pro *e. e. n. i.* — *p)* R om. *respectu... expressa*. — *q)* T om. *q. i. q. i.* — *r)* R om. *i. a. d.*



enim sensibile extra movet sensum, sic phantasmata intellectum ; et sicut lux corporalis dat vim colori ut moveat sensum, sic intellectus agens incipit operari circa phantasmata dando (R, p. 108 a) eis vim ut moveant possibilem intellectum *a)* : non sic intelligendo quod det vim speciei, quae est *b)* in phantasmate, ut suam similitudinem imprimat in possibili, cum nulla species in eo imprimatur, sed quia obiectum imaginatum cognoscebatur (T, f. 63 c) ab imaginativa sub conditionibus particularibus, quae sunt hic et nunc sub tali figura et tali quantitate et huiusmodi, intellectus agens considerat illud idem re absque huiusmodi conditionibus ; idem enim re quod est imaginatum *c)* sub dictis conditionibus est intellectum et universale ut intelligitur absque eis *d)*. Et tunc tale obiectum praesentatum intellectui possibili per intellectum agentem habet vim motivam et inclinativam intellectus possibilis ad intelligendum se, et habet rationem speciei expressae, non impressae *e)*, et ex tali intentione facta ab intellectu agente repraesentata possibili, ex ipsa dico et intellectu possibili *f)* fit unum, non sicut ex subiecto cum accidente vel sicut ex *g)* specie impressa cum organo, sed sicut ex organo et *h)* cognoscente, ita quod compositum ex eis non est unum tertium sicut ex materia et forma, sed sicut ex cognito et cognoscente.

Cum enim, ut dicunt, tria sint in virtute imaginativa — scilicet species impressa a specie quae est in memoria, sine *i)* qua nihil posset imaginari propter suum esse materiale et organicum, secundum actus imaginandi, tertium ipsum obiectum imaginatum — species est in imaginativa ut forma accidentalis in subiecto, actus imaginandi est in ea sicut motus in moto, imaginatum est in ea sicut obiectum in cognoscente. Cum haec tria, dico, sint in imaginativa, abstractio non fit a specie impressa, quia intellectus speciei materialis impressionem non recipit, quia esset naturae alterabilis et transmutabilis sicut sensus, cuius contrarium vult *Philosophus, VII Physicorum* [1] ; neque ab actu imaginandi, eadem ratione ; sed solum ab obiecto imaginato, ut scilicet est idem *k)* universale et particulare, illud idem re quod est in vi imaginativa cognoscente uno modo, scilicet sub ratione particularis, sub hic et nunc et similibus conditionibus, sic cognitum ab intellectu ut natura quaedam universalis denudata per considerationem a praedictis conditionibus. Et secundum hoc idem fit obiectum visus, imaginationis, intellectus re, differens solum per considerationem vel modo *l)*, ut hic color in quantum praesens est *m)* obiectum visus, in quantum absens, imaginationis sub ratione signati et singularis ; ut vero absens re, praesens tamen *n)* in ratione cogniti non singularis, est obiectum intellectus possibilis, non per speciem impressam, sed expressam *o)*, quae quidem species est *p)* ipsa intentio obiecti universalis facta universalis *q)* ab intellectu agente.

Ex quo patet *r)* quod differt illa immutatio quae fit in sensu ab

1. Cap. 3, text. 20.

a) R *intellectum possibilem* pro *p. i.* — *b)* R om. — *c)* R *ymaginatur* pro *e. i.* — — *d)* R *hiis.* — *e)* R om. *n. i.* — *f)* R om. — *g)* R om. — *h)* R *cognitio ex* pro *e. o. e.* — *i)* T om. — *k)* R add. *re.* — *l)* R *modum.* — *m)* R add. *est.* — *n)* R *et non* pro *tamen.* — *o)* T om. *s. e.* — *p)* R om. — *q)* R om. *f. u.* — *r)* R *apparet.*

obiecto extrinseco ab illa quam facit phantasma seu intentio universalis a phantasmate accepta in intellectu possibili ; quia illa est vera immutatio per speciem impressam in organo, hic autem non est talis mutatio vel alteratio, quia nulla fit impressio, sed solum praesentatio universalis per intellectum agentem, universalis obiecti dico inclinantis possibilem ad sui perceptionem. Et ipse actus magis assimilat intellectui rei intellectae quam faceret species, quia species solum assimilat in ratione speculi *a)*, actus autem in ratione cognoscentis ; causa autem *b)* quare in intellectu non fit talis transmutatio sicut in sensu per speciem impressam est quia, cum obiectum in ratione cogniti debeat esse praesens vi cognitivae, obiectum autem sensibile secundum substantiam non potest esse in sensu, ut ipsum moveat, oportet quod sit (R, p. 108 b) praesens per suam speciem modo exposito ; intelligibile autem sub ratione intelligibilis bene potest esse praesens intellectui. Quod patet per *Commentatorem*, super *XI Metaphysicae* : « Balneum, ait [1], duplex habet esse : unum in intellectu et aliud in materia, et nisi esset *c)* materia balnei, verum balneum esset in anima, et esset eadem forma principium motus, desiderii et finis ». Quod si verum balneum esset sine materia, adhuc non esset in anima sicut forma vel species impressa, sed sicut cognitum in cognoscente ; et isto modo species rei est in anima ipsa, scilicet intentio universalis in ratione cogniti, non ut in subiecto *d)*, sed ut cognitum in cognoscente. Nunc autem ita est quod, quando obiectum est praesens vel esse potest, multo melius movet quam sua species et est maioris virtutis et actualitatis ad agendum et inclinandum potentiam ; (T, f. 63 d) et ideo in intellectu non requiritur species impressa sicut in sensu, sed obiectum existens, in phantasmate acceptum, tamen non ut *e)* a phantasmate praesentatum, quia secundum hoc est singulare *f)*, sed absque conditionibus individualibus, ut est quaedam intentio universalis facta per agentem intellectum et oblata possibili, inclinat *g)* ipsum possibilem ad ipsum percipiendum ; quae inclinatio est ultima dispositio possibilis intellectus ad intellectionem, tamquam ad suam propriam operationem, non tamquam ad aliquam mutationem, quae sit actus imperfecti secundum quod imperfectum, sed tamquam ad actionem perfecti secundum quod *h)* perfectum est.

Et sic patet quod sicut se habent sensibilia ad sensum, sic phantasmata ad intellectum primo, quia utrumque movet utrumque ; non tamen omnino similiter, quoniam sensibile quod movet sensum est materiale et in materia et, quamvis species per quam movet sit sine materia, non tamen sine conditionibus materialibus *i)*, phantasmata autem — seu hic appellemus phantasma *k)* speciem rei in imaginatione seu ipsam rem *l)* imaginatam ut est in imaginatione in ratione cogniti — talia dico *m)* phantasmata non habent materiam, habent tamen conditiones materiales, quae consequuntur rem ut est in materia ; sed phantasma

1. Cap. 7, text. 36.

a) R *speciali*. — *b)* R om. *causa autem*. — *c)* R *esse*. — *d)* R om. *scilicet... subiecto*. — *e)* R om. — *f)* T *singularis*. — *g)* R *inclinans*. — *h* R om. *imperfectum... quod*. — *i)* R *materie*. — *k)* R *fantasma appellamus hic* pro *h. a. p.* — *l)* T om. *rem*. — *m)* R *vero*.



acceptum pro specie in imaginativa non movet intellectum nec ab ipsa, ut dictum est, fit abstractum ; sed phantasma acceptum pro re imaginata, in quantum in ratione cogniti erat in imaginativa, illud movet intellectum, ut est abstractum tam a materia quam *a)* a conditionibus materialibus, sine quibus non apprehendit ipsum imaginativa. Et quia intellectus possibilis, ut est coniunctus corpori, non potest intelligere sine phantasmate, indiget aliqua virtute, quae phantasmata seu imaginata, quae sunt in potentia intelligibilia *b)*, actu *c)* faciat universalia et intellecta *d)*. Et talis virtus dicitur intellectus agens, ut dictum est, quod universale habet *e)* rationem ut *f)* actu moveat possibilem et inclinet ad se percipiendum.

Et quia idem est quod imaginatur, sub conditionibus scilicet particularibus, et quod intelligitur sub ratione universalis, et ita idem re, ratione solum differens, et universale realiter idem est cum particulari et est in ipso : ideo tale universale non est praesens intellectui sub ratione universalis nisi id *g)* ipsum sit praesens imaginativae sub ratione cogniti, ita quod intellectus possibilis nihil intelligit nisi imaginativa sit coniuncta suo actui cogitando particulare sub conditionibus particularibus. Ut *h)* si intellectus speculetur albedinem sub ratione albedinis, necesse est quod imaginativa apprehendat hanc albedinem sub ratione figurae, loci et temporis. Propter quod bene dixit *Avicenna*, libro suo *De anima* [1], quod in intellectu possibili non manet intelligibile nisi dum actu intelligit, sed solum manet in potentia in phantasmatibus existentibus in vi imaginativa, a quibus iterato abstrahitur per actum agentis intellectus, si possibilis debeat iterum intelligere. Qui (R, p. 109 a) intellectus agens in abstrahendo se habet ad possibilem sicut lux ad diaphanum et ad oculum, ad phantasmata autem se habet sicut lux ad colores extra, ad actum autem intelligendi se *i)* habet sicut lux ad visionem.

Quomodo autem lux est necessaria coloribus tripliciter ut moveant medium et oculum — illuminat enim lux colores in pariete dando eis vim motivam ad movendum medium et medio vim receptivam et speciei in oculo ut adiuncta luci videatur — sic lux spiritualis, scilicet intellectus agens, existens in eadem substantia animae cum possibili et vi imaginativa, ut ostensum est supra in quaestione *De potentiis animae* [2], dat vim phantasmatibus, ut absque consideratione singularis moveant possibilem intellectum modo superius dicto. Et haec abstractio a singularitate non est abstractio realis, nec fit per migrationem vel multiplicationem alicuius rei vel speciei, quae prius erat in imaginativa, in intellectum possibilem, in quantum *k)* nulla species imprimitur, sed fit per considerationem intellectus agentis accipientis idem, quod *l)* erat prius imaginatum sub ratione singularitatis, sub ratione universalis, sub qua ratione *m)* movet (T, f. 64 a) possibilem intellectum : quod

1. Parte V, c. 6.

2. Cf. *De rerum principio*, q. IX, p. 228 sq. ; q. X, p. 273 sq. ; q. XI, p. 319 sq.

a) R *quod.* — *b)* R *intellectualia.* — *c)* R *ut.* — *d)* R *intelligentia.* — *e)* R *habeat.* — *f)* R *in.* — *g)* R *ad.* — *h)* R *et.* — *i)* T *sicut.* — *k)* T *inquit* pro *in quantum.* — *l)* R om. *sed fit... idem quod.* — *m)* T *ratio.*

quidem universale est in phantasia ut in subiecto, in intellectu autem possibili ut movens in moto solum. Dum autem sua actione generat in eo intellectionem, per illam assimilatur obiectum intellectui complete modo superius dicto, et per illam efficitur in intellectu possibili ut cognitum in cognoscente et intellectum in intelligente. Et quia agens est *a)* quasi lumen in possibili, phantasma mixtum cum lumine agentis movet intellectum possibilem sicut species coloris mixta luci movet visum. Est autem hic et ibi differentia, quia lux est forma accidentalis diaphani *b)* et inhaerens, intellectus autem agens non est forma accidentalis possibilis, sed solum vis activa, et potentia consubstantialis *c)*, sicut et uterque, scilicet agens et possibilis, est consubstantialis animae intellectivae. Est etiam alia differentia, quia lux non solum immutat diaphanum, sed etiam facit *d)* quod recipiat eius speciem impressam ; sed possibilis nullam speciem impressam recipit a phantasmate, sed solum movetur ab eo ut factum est universale lumine agentis.

Secundo dixi quod lux spiritualis, scilicet intellectus agens, se habet ad phantasmata sicut lux corporalis ad oculos, quia sicut lux dat colori quamdam actualitatem ut moveat medium et visum, sic intellectus agens dat phantasmatibus quamdam actualitatem universalitatis ut moveant possibilem. Est autem differentia, quia, quamvis lux det colori ut moveat visum per speciem separatam a materia, tamen hoc est per speciem impressam organo et conditionibus particularibus coniunctam, quorum neutrum est in intellectu, quia phantasma non movet intellectum nisi ut est a materia et conditionibus particularibus *e)* abstractum *f)*, et nullo modo ei per se vel per speciem impressam, sed solum in ratione cogniti coniunctum.

Tertio dixi quod sicut se habet lux ad visionem, sic agens ad intellectum, quia sicut lux dat organo specie informato ut inclinet potentiam ad sui perceptionem, sic agens phantasmatibus dat vim ut inclinent possibilem ad sui perceptionem modo superius *g)* dicto. Sed est differentia, quia haec *h)* datur speciei vel organo specie informato ut manet sub conditionibus particularibus, phantasmatibus autem nunquam datur sic, sed ut per considerationem factum est universale. Est etiam, ut dicunt, differentia ex parte visus et intellectus ex una parte et ex parte lucis et intellectus agentis ex alia : quia lux est de se quoddam visibile ex se natum videri, licet non *i)* videatur, cum est permixta colori, propter eius maiorem simplicitatem ; intellectus autem agens non est per se intelligibile, sed solum dat efficaciam intelligibili ut intelligatur, et si intelligatur *k)*, hoc est tantum arguitive, in quantum scilicet per rationem concludimus tale lumen esse in nobis.

Iam ergo patet quod ad (R, p. 109 b) hoc terminatur tota actio sensus, imaginationis et *l)* intellectus agentis, ut intellectus possibilis rem intelligat sub ratione universalis ; qui sic motus ab obiecto apprehendit simplicem quidditatem rei, qua apprehensa vim habet ex *m)* se negotiandi multa circa huiusmodi quidditatem et ei inhaerentia ; postquam huiusmodi inhaerentia *n)* sicut et quidditatem in simplici intel-

a) R om. — *b)* R om. — *c)* R add. *ei*. — *d)* T om. *e. f.* — *e)* R om. *coniunctam... particularibus*. — *f)* T *abstractam*. — *g)* T *supra*. — *h)* R om. — *i)* R *si* pro *non*. — *k)* R om. *e. s. i.* — *l)* R om. — *m)* R *in*. — *n)* R om. *p. h. i.*



ligentia comprehendit *a)*, et componendo et dividendo investigat quod quid est et propter quid est de re ; invento autem quod quid est *b)*, perfecte habet verbum simplex de re *c)* ; invento autem propter quid talis passio inest *d)* subiecto, habet quod medio demonstrativo habet verbum de re composita, et ita generat in se scientiam per inventionem. Et sic patet quomodo a sensu oriatur scientia. Et habet se totus processus a sensu ad imaginationem sicut granum seminis ad arborem, quamdiu est in terra ; dum *e)* autem percipitur ab intellectu sub ratione universalis, est sicut semen quod iam germinat super terram ; dum autem actione intellectus invenitur quod quid est et propter quid est, est *f)* sicut fructus maturus et completus.

Ecce fundamentum positionis, quae dicit quod intellectus noster nullam habet speciem impressam. Quamvis autem ratio huiusmodi dicti una sit dicta, quia scilicet intellectus obiectum, quod est universale, praesens est vel esse potest intellectui in ratione cogniti, ideo magis potest movere intellectum quam eius species ; sensibile (T, f. 64 b) autem per se esse *g)* non potest in sensu, quia oportet quod imprimatur species. Alia est etiam ratio, quae in parte tacta est, quia scilicet actus intellectus magis assimilat obiectum potentiae quam faceret ipsa species, et hoc in ratione cogniti, quia species solum assimilat in ratione speculi ; speculum enim per speciem in *h)* obiecto simile in ratione speculi, non in ratione cognoscentis ; ideo non oportet dicere quod ratione assimilationis intellectus aliqua specie informetur. Adhuc habet ista positio, praeter istas, multiplicem rationem.

Arguunt enim sic [1]. Intellectus de se est quoddam intelligibile, nullo alio informatus nihilque sibi addito ; ergo eadem ratione erit intelligens absque aliqua informatione seu impressione *i)*. Consequentia patet, quia eadem est ratio intelligibilis et intelligentis, scilicet separatio a materia. — Item, si de ratione intellectus, in quantum intellectus est, per informationem intelligit, ergo intellectus divinus : quod est falsum. — Praeterea, si quidquid intelligit per informationem intelligit, ergo et *k)* se ipsum : quod est falsum, cum species non requiratur nisi propter absentiam obiecti, intellectus autem essentia summe praesens est sibi.

Arguunt [2] etiam *l)* ex parte obiecti accipiendo tres conditiones eius respectu potentiae : prima est, quod ex obiecto et intellectu debet fieri unum ; secunda est, quod obiectum intellectus intelligitur esse quid universale ; tertia *m)*, quod obiectum intellectus in ratione cognoscibilis est praesens intellectui.

Ex prima conditione arguunt sic : si species requiritur ut obiectum

1. Ici Vital résume G. de Rome, l. c., f. 82 b-82 c : « *Probant triplici ratione, quarum prima sumitur ex parte intellectus secundum se, secunda ex parte intellectus divini, tertia ex parte intellectus angelici...* ».

2. G. de Rome, l. c., f. 82 c-82 d : « *Adducunt tamen hii novem rationes alias... tres illarum videntur sumi ex parte obiecti, tres ex parte specierum et tres ex parte actus. Obiectum autem intellectus videtur habere triplicem conditionem : prima est... secunda est... tertia est...* ».

a) R *apprehenditur*. — *b)* R om. *et propter... quid est*. — *c)* T *se*. — *d)* R *est in* — *e)* R *non*. — *f)* R om. — *g)* R *esse per se*. — *h)* R *est*. — *i)* R *apprehensione*. — *k)* R om. — *l)* R *et*. — *m)* R add. *est*.



cum intellectu fiat unum in ratione cognoscibilis, species autem impressa in intellectu facit *a)* unum sicut materia cum forma, quae unitas multum est aliena et diversa ab unitate quam debet facere cognitum cum cognoscente, et per consequens non suppletur una nec fit per aliam, nullo modo videtur quod propter unionem cognoscibilis cum cognoscente debeat poni species impressa.

Item, ex secunda conditione arguunt *b)* sic : obiectum intellectus non cognoscitur ab eo (R, p. 110 a) nisi sub ratione universalis ; sed species quae ponitur impressa nihil potest repraesentare nisi sub ratione singularitatis. Probant minorem sic : obiectum universale non est in rerum natura nisi sub ratione singularitatis : non est enim in natura homo, nisi sit iste homo ; sed unumquodque similitudinem suam gignit et imprimit secundum *c)* quod est in rerum natura ; ergo solum poterit imprimere speciem particularem et quae sit repraesentativa particularis, et nullo modo universalis ; ergo haec species non facit obiectum universale, quale requirit potentia intellectiva.

Item, ex tertia consideratione, scilicet ex ratione praesentialitatis obiecti, arguunt ita : species non est causa praesentialitatis obiecti, sed e converso, sicut patet in sensu : praesentia coloris extra est causa quod species coloris sit in oculo, et non e converso — quod patet in hiis *d)*, qui fortiter solem respiciunt, et postea clauso oculo remanet species propter fortem impressionem, et tamen potest esse quod res non erit praesens : vel si per agens supernaturale imprimatur species in oculo vel si supernaturaliter conservetur, absente re, non faceret rem esse *e)* praesentem — sic dico quod species impressa in intellectu non facit obiectum esse praesens, sed e converso ; ergo cum propter nullam aliam causam ponatur, frustra ponitur.

Ex parte etiam speciei arguunt tripliciter [1]. Species enim tripliciter potest *f)* considerari : uno modo, ut comparatur ad obiectum quod repraesentat *g)* ; secundo, ut comparatur ad potentiam quam informat ; tertio, ut consideratur in se.

Ex primo arguunt sic : natura nihil facit *h)* frustra nec deficit in necessariis, ut dicitur *II Caeli et mundi* [2], quod extra rationem est quod natura dedisset stellis quod *i)* possent moveri *k)* motu progressivo et non dedisset eis organa ad talem motum apta ; ergo videtur similiter quod inconveniens sit dicere quod intellectus intelligat per species et natura non dederit *l)* ei omnes species rerum intelligibilium. Et tunc, cum sint infinitae species numerorum et figurarum, habebit infinitas species actu non solum respectu singularium, sed etiam res-

1. G. de Rome, l. c., f. 82 d-83 a : « *Adductis rationibus ex parte obiecti, volumus adducere rationes ex parte speciei. Hee etiam sunt tres. Nam species tripliciter considerari potest : primo ut comparatur ad obiectum quod representat, secundo ut comparatur ad potentiam quam perficit, tertio ut consideratur secundum se. Prima... secunda... tertia...* ».

2. Cap. 8, text. 50 sq.

a) R *faciet.* — *b)* T *arguitur.* — *c)* T om. — *d)* R *illis.* — *e)* R om. — *f)* *potest tripliciter* pro *t. p.* — *g)* R *presentat.* — *h)* R *agit.* — *i)* R *ut.* — *k)* R add. *et.* — *l)* R *dedit.*

pectu obiectorum specie differentium, cum sit possibilis *a)* ad omnia intelligibilia.

Item, quod *b)* ex secunda conditione arguunt ita, ducendo ad inconveniens, scilicet quod intellectus nunquam aliquid intelligit. Certum (T, f. 64 c) est quod intellectus aliquando non intelligit quidditatem lapidis ; ergo oportet quod reducatur ad actum intelligendi lapidem : non per speciem, quia, cum illa semper informet, semper ad actum intelligendi reduceret, nec per ipsam rem, quia non oportet quod lapis sit actu ad hoc quod intellectus eam intelligat ; ergo, si species est ratio intelligendi, non *c)* est dare quomodo educitur intellectus de potentia ad actum et sic nihil *d)* intelliget.

Tertio, arguitur ex parte speciei in se consideratae, ducendo ad hoc inconveniens quod intellectus forte posset hanc speciem intelligere, sed per illam nihil aliud posset intelligere, sic. Ratio intelligendi potest sumi active vel passive : active sumendo, est illud per quod intellectus elicit operationem *e)*, quod est potentia illa *f)* intellectiva in anima ; passive sumendo, scilicet ex parte eius quod intelligitur, est illud per *g)* quod intelligibile intelligitur. Potentia (R, p. 110 b) enim intellectiva est causa activa quare anima rationalis se ipsam et alia intelligit ; sed passive loquendo, ipsa substantia animae non potest esse ratio intelligendi alia. Sola enim divina essentia, quia est creativa omnium rerum, est causa et ratio divino intellectui intelligendi omnia quasi *h)* modo passivo ; sed substantia animae, quia non est aliorum causa, non potest esse passivo modo causa sive ratio seu medium intelligendi vel cognoscendi alia a se ; ergo eadem ratione, ipsa species, quae ponitur in intellectu, non potest esse causa seu ratio passive cognoscendi nisi se.

Ex parte actus arguunt etiam tripliciter [1], secundum tres conditiones actus intelligendi ; est enim talis actus quid voluntarium, quid de genere intelligibilium, quid etiam relatum.

Ex primo sic : si species impressa requiritur tamquam similitudo essentiae cognoscendae, a qua inhaerente intellectui actus eliciatur intelligendi, sequitur, ut dicunt, quod actus intelligendi non est voluntarius, sed de necessitate semper intelligeret per *i)* illam speciem, quamdiu esset in intellectu impressa. Intelligere est enim *k)* actus manens intra, non transiens extra, et est perfectio agentis. Unde non comparabitur secundum *l)* hoc *m)* actus intelligendi ad hanc speciem, sicut illuminare aërem, quae est actio extrinseca, ad lucem solis vel alterius corporis luminosi, sed sicut lucere, qui est actus intrinsecus corporis luminosi, ad lucem, quae ipsum formaliter perficit. Quare, sicut corpus luminosum habens in se formam lucis, naturaliter et de

---

1, G. de Rome. l. c., f. 83 a-83 b : « *Positis rationibus ex parte obiecti et ex parte speciei, volumus adducere rationes quas faciunt contra species sumptas ex parte actus intelligendi. Hee etiam sunt tres secundum quod actus intelligendi tres conditiones habere videtur. Nam huiusmodi actus est quid voluntarium, est quid in genere intelligibilium et est quid relatum ad aliud...* ».

---

a) R *potest.* — *b)* R om. — *c)* R *nec.* — *d)* R *nec.* — *e)* R *operatione*, T *compositionem.* — *f)* R *ipsa.* — *g)* R om. — *h)* R *id est* pro *quasi.* — *i)* R om. — *k)* R *enim est* pro *e. e.* — *l)* R om. — *m)* R *hic.*

necessitate lucet et non potest non lucere, sic nec intellectus, quamdiu habet illam *a)* speciem, non poterit non intelligere et omnia, quorum habet species, simul intelliget.

Ex secundo sequitur quod actus intelligendi non est de genere intelligibilium, sed solum est aliquid *b)* de genere entium. Quod sic ostendunt. Cum species intelligibilis sit informans intellectum, non patitur ab *c)* ea nisi sicut subiectum ab accidente in recipiendo speciem ; sed talem modum patiendi invenimus in rebus naturalibus et in aliis rebus ; ergo talis passio non erit ab obiecto intelligibili, ut est *d)* intelligibile, sed *e)* ut est in genere entium ; ergo intelligere erit actus solum de genere entium, et non de genere *f)* intelligibilium.

Ex tertio arguunt ita, scilicet quod intelligere est actus relatus ad aliud. Si actus intelligendi a specie causatur, sequitur quod non est motus ab anima *g)* nec motus ad animam ; sicut actus *h)* lucere, qui est actus a luce informante corpus luminosum, non est aliquid ut emanans a corpore luminoso nec ut tendens ad corpus luminosum, sed solum dicit aliquid ut existens absolutum in corpore luminoso *i)*. Eodem modo erit de actu intelligendi : quod patet esse falsum, cum intelligere sit motus rei ad animam. Sic ergo dicunt quod intentio universalis per intellectum agentem facta, praesentata ipsi possibili, non imprimitur ei nec fit unum cum eo sicut ex forma cum materia vel ex accidente et subiecto, sed sicut ex cognoscente et cognito vel ex movente et moto. Nec haec intentio universalis potest dici species impressa, sicut in viribus sensitivis, sed expressa, quia veram rei quidditatem exprimit (T, f. 64 d).

Ad praedictorum autem evidentiam distinguunt triplicem speciem. Uno modo vocatur species forma naturalis rei, qua res est id *k)* quod est per essentiam suam, ut humanitas est forma et species tua. Et illo modo species Dei dicitur forma divinae essentiae sive (R, p. 111 a) ipsa essentia formaliter accepta ; secundum quem *l)* modum dicitur quod videndo Deum facie ad faciem, videbimus *m)* per speciem. Et sic, loquitur *Augustinus, I De Trinitate,* cap. 8 : « Omnes, inquit [1], iustos in quibus nunc regnat, perducturus *n)* est ad speciem ». Haec est illa species, de qua dicitur, *II De Trinitate,* cap. *o)* 17 : Illa, inquit [2], species rapit *p)* omnem animam rationalem desiderio suo ». — Secundo modo dicitur species similitudo rei naturalis informans impressive partem subiectivam, non intellectivam. De hac dicit *Augustinus, X De Trinitate,* cap. 8 [3] : « Imagines in parte quadam sunt animae, quam habent et bestiae », scilicet in sensitiva particulari et in qualibet alia sensitiva. — Tertio modo dicitur species res cognita obiective, ut existens in cognoscente *q)* sub ratione cogniti, dans formam actui intel-

1. Num. 16 (P L 42, 830).
2. Num. 28 (P L 42, 864)
3. Num 11 (P L 42, 979).

a) R *nullam.* — *b)* R om. — *c)* R *ad.* — *d)* R om. — *e)* T R *seu.* — *f)* R om. *entium... generi.* — *g)* R om. *ab anima.* — *h)* T om. — *i)* R om. *nec ut... luminoso.* — *k)* R *illud.* — *l)* R om. — *m)* R *videbis.* — *n)* R *producturus.* — *o)* R om. *cap.* et habet *XIX°*, T *29.* — *p)* R *cupit.* — *q)* R add. *subiecto.*



ligendi, non autem ut *a)* impressa. De hac dicit *Augustinus, VIII De Trinitate*, cap. 5 [1], et simile *b)* de specie primo modo *c)* dicta : « Cum alicuius species, vel loci vel hominis vel cuiuslibet corporis, eadem occurrit *d)* oculis nostris, quae occurrebat animae *e)*, cum prius eam quam videremus cogitabamus, non parvo miraculo movemur ». — Potest etiam dici secundum *f)* istam positionem, quod species potest dici quarto modo ipse actus intellectus *g)*, quia magis assimilat potentiam cognitivam obiecto quam species ; quia in ratione cognoscentis species solum se habet *h)* in ratione speculi, et ideo *i)* species non est necessaria, nec quia assimilat, quia hoc facit actus, nec quia *k)* obiectum praesentet in ratione cogniti, quia hoc non facit species, sed e converso obiectum, ut supra patuit.

Haec est positio cum suo modo et motivo.

II.

Duo autem sunt *l)* dubia in isto modo ponendi. Primum est circa assignationem et differentiam intellectus agentis et possibilis. Quod enim dicitur quod « intellectus agens facit universalitatem abstrahendo a conditionibus particularibus », aperte dicit haec positio quod intellectus agens non intelligit, sed possibilis tantum. Nunc igitur quaero, cum dicit quod « intellectus agens illustrat phantasmata », quid intelligit per « illustrare » nisi cognoscere ? Sicut de corpore luminoso dicimus quod clare illustrat, dum clare suo lumine manifestat, ita in substantia spirituali nihil aliud videtur illustrare quam per notitiam vel per *m)* intellectionem rem clare et intime cognoscere ; illustrare enim in substantia spirituali non potest pertinere nisi ad cognitionem ; ergo necessario intellectus agens intelligit ; ergo, si actio intelligendi requirit intellectum possibilem [et] agentem, non sunt duae potentiae nec duae vires, agens et possibilis.

Item, dicit quod « intellectus agens abstrahit intentionem universalem » : quaero, quid vocatur « abstractio » ? Aperte patet quod non est aliud quam consideratio rei secundum unum modum absque hoc quod consideretur *n)* secundum alium, ut considerare hominem ut est homo et non ut est hic homo *o)* ; sed hoc nihil aliud est quam intelligere ; ergo intellectus agens intelligit et per consequens continet totam potentiam intellectivam.

Item, agens et possibilis se habent ad actum intelligendi sicut potentia et organum ad actum sentiendi *p)*; organum autem non sentit nec potentia, sed compositum ; ergo a simili hic.

Item, intellectus non semper intelligit quidditatem hominis et asini actu, quorum species habet in memoria vel in imaginativa. Quaero,

1. Num. 7 (P L 42, 952).

a) R om. — *b)* R *similiter*. — *c)* R om. — *d)* R *currit*. — *e)* R *animo*. — *f)* R *super*. — *g)* R *intellectionis*. — *h)* T om. *se habet*. — *i)* R om. — *k)* T *per*. — *l)* R *sunt duo* pro *d. a. s.* — *m)* T om. — *n)* R *consideratur*. — *o)* R om. *et non... homo*. — *p)* R *sciendi*.

per quid possit dirigere aciem cogitantis ad unum et non ad aliud ? quia hoc potest, cum una earum non dependeat (R, p. 111 b) ab altera. Et certe non potest dari causa, nisi ipsa phantasmata ante cognoscat quam abstrahat ; non ergo per abstractionem distinguendus est agens a possibili.

Item, omnis actio egrediens ab activo ut activum videtur activo modo denominare suum principium, ut actio egrediens a calore est calefacere ; ergo actio egrediens ab intellectu est intelligere ; ergo talis abstractio est intelligere.

Non videtur ergo *a)* mihi quod agens et possibilis distinguantur ut duae potentiae, cum unus sit actus intelligendi, una ratio formalis obiecti ; sed una et eadem potentia, quae necessario differt ab actu intelligendi, dicitur possibilis et passiva, non passione obiectiva, sed salvativa, in quantum est (T, f. 65 a) possibilis ad determinationem et conversionem actus, receptionem speciei vel habitus informationem ; illa eadem in quantum habet vim, per quam iudicat, comparat et quaerit, considerat et similia exercet opera, dicitur agens. Et si vis in hiis facere distinctionem, potius debent dici duae vires unius potentiae quam duae potentiae [1] *b)*. Non ergo capio positionem esse veram quantum ad distinctionem intellectus agentis et possibilis nec quantum ad operationes quae eis attribuuntur.

Deficit *c)* etiam positio eo quod videtur esse contraria doctrinae Sanctorum, Philosophorum et rationi, dum negat speciem in parte intellectiva posse imprimi [2]. Ponit enim *Augustinus, XI De Trinitate, cap. 9* [3], quatuor species per ordinem se habentes, quarum duas ponit in intellectu : unam memorativam, aliam formativam. Dicit etiam in quadam epistola *Ad Nebridium d)*, ubi loquitur de specie, sic : « Imago, inquit [4], mi Nebridi, nihil aliud est quam plaga inflicta per sensus, quibus non, ut tu asseris commemoratio quaedam fit, ut talia formentur in anima, sed ipsa falsitatis illatio seu, ut expressius dicam, impressio ». — *Aristoteles* hoc videtur sentire dicens [5] quod « intelligere est quoddam pati » ; item *e)* : « oportet intellectum esse susceptivum specierum » ; item : « intellectus locus est specierum » ; item : « species lapidis non est in anima ». — Item *Avicenna* videtur esse eiusdem *f)* opinionis, *III Metaphysicae* suae [6] ; dicit enim *g)* quod « corpora indigent abstractione, donec abstrahatur species, quae possit intelligi ; substantiae autem separatae non indigent nisi ut intelligantur esse ut sunt et sigilletur anima per illas » *h)*. Ecce, dicit « sigilletur ». Et in eodem dicit : « Illud quod scimus de substantiis separatis est quod *i)*

1. Cf. S. Bonav., II *Sent.*, d. 24, p. 1, a. 2, q. 4 (II, 567-571).

2. G. de Rome, l. c., f. 83 b-83 c : « *Hec positio non concordat nec dictis philosophorum nec sanctorum. Quod autem non concordet dictis philosophorum, patet...* ».

3. Num. 16 (P L 42, 996).

4. Epist. 7, c. 2, n. 3 (P L 33, 69).

5. *De anima*, III, c. 4, text. 12 sq. ; text. 2 sq. ; II, c. 1, text. 150 sq. (éd. Juntas, f. 156 cd, 159 d, 168 bc).

6. Cap. 8.

a) R om. — *b)* R om. *q. d. p.* — *c)* R *deffecit.* — *d)* R *minebridium.* — *e)* R *et.* — *f)* R *huius.* — *g)* T *ergo.* — *h)* R *eas.* — *i)* R *quia.*



imprimimur ab eis » *a)*. — Item, *Commentator* dicit [1] quod « intellectus recipit formas universales, sicut materia individuales ». Item, super *b) I Metaphysicae* [2], dicit : « Balneum duplex habet esse : unum in intellectu, aliud in materia ; et nisi *c)* esset materia, balneum verum esset in anima ». — Item, X propositione *De causis* [3], dicitur quod « omnis intelligentia plena est formis ». Et *Proclus*, CLXXVI[a] *d)* propositione [4], dicit quod « omnis intellectus est plenitudo specierum ».

Forte respondebitur ad omnes has auctoritates et similes, quod « species accipitur pro ipsa intellectione seu pro ipso actu intelligendi, qui assimilat modo supra dicto ». Et hoc, ut videtur, stare non potest. Videtur enim *Aristoteles* speciem ponere in anima, quia ipsae res ibi esse *e)* non possunt. Unde dicit, *III De anima* [5], quod oportet aut ipsas res esse in ipsa *f)* aut earum species ; ipsae autem ibi non sunt ; ergo sunt ibi species ; propter quod concludit quod lapis non est in anima, sed species *g)* lapidis. Sed si res essent in anima, constat quod non essent *h)* ipsae intellectiones sive actus intelligendi, immo per actum intelligendi illae res cognoscerentur ; ergo cum, secundum (R, p. 112 a) *Philosophum* et etiam secundum quod haec positio dicit, species ad hoc ponatur quia res inesse non possunt, planum est quod species non plus faciunt, si ponantur in intellectu, nisi quia supplent vicem rei absentis ; ergo, si praesente re adhuc esset necessaria intellectio, eodem modo, praesente specie, adhuc est necessaria intellectio. Non ergo superfluit ponere *i)* speciem in intellectione. Immo positio implicat contradictionem, quia dicere quod actio intelligendi sive intellectio est necessaria cum praesentia obiecti, et dicere quod est superflua cum praesentia speciei, concedendo *k)* quod species nihil aliud facit nisi quod praesentat obiectum nec propter aliud requiritur, est contradictio, cum idem sit praesentia obiecti et speciei vel aequipollentia *l)*.

Si forte dicatur quod « ideo *m)* species lapidis dicitur esse in anima quia est in parte sensitiva », hoc est expresse contra *Philosophum*, ubi supra ; anima enim, ut dicit *n)*, est locus specierum, non tota, sed intellectus. Nec est intelligendum quod *Aristoteles* intelligat species tantum esse in potentia intellectiva, et non in sensitiva ; sed ideo hoc dicit, quia potentia intellectiva fundatur in essentia animae, potentiae autem sensitivae in quantum tales fundantur in organis corporalibus, in quibus sensibilium species recipiuntur, intelligibilium autem in intellectu et per consequens in anima, in qua intellectus fundatur.

Quod vero dicitur in positione quod « frustra ponitur species, eo

---

1. Averroes, *De anima*, III, text. 9 sq. (éd. Juntas. f. 167 d-169b).

2. Cap. 2, text. 36.

3. Bardenhewer, *Die pseudoaristotelische Schrift*, Fribourg-en-B. 1882, p. 173.

4. Proclus, *Institut. theolog.*, § 176 (éd. Fr. Dubner, *Plotini Enneades*, Paris 1855, p. CVII).

5. Cap. 5, text. 38 (éd. Juntas, f. 180 c).

---

a) R om. *ab eis*. — *b)* R *sicut*. — *c)* T *ubi*. — *d)* R C[a] *LXXVII*[a]. — *e)* R *esse ibi* pro *i. e.* — *f)* R om. *esse in ipsa*. — *g)* R om. *propter... species*. — *h)* R *est*. — *i)* T *ponemus*. — *k)* R *concedo*. — *l)* R *equipollent*. — *m)* R om. — *n)* R om. *ut dicit*.

quod sicut color mediante luce habet vim movendi oculum, sic phantasma mediante intellectu agente *a)* habet vim movendi intellectum possibilem ; et sic res de se hic in phantasmate praesens est, quoniam non oportet dare speciem ad (T, f. 65 b) repraesentandum ipsum ; et ad praedicta omnia videtur nobis fidem facere quod in intellectu possibili nulla sit species, sed solum actus sive intellectio seu modus intelligendi a phantasmate factus : quia quantumcumque habeamus scientiam de aliquo, semper tamen oportet phantasma speculari ; si autem essent species in intellectu possibili, absque conversione ad phantasma possemus intelligere, saltem illa quorum sunt species »[1]. — Ad hoc autem facile est respondere. Ad cuius evidentiam est sciendum quod eadem causa vel similis videtur quare phantasma non moveat intellectum possibilem nisi prius causet in eo speciem, et quare sensibile positum supra sensum non facit sensationem. Videamus ergo hanc causam primo circa sensum, et postea ad propositum applicemus. Cum autem commune sit omni sensui quod sensibile positum non facit sensationem, oportet quod causa huiusmodi passionis *b)* sit communis in omnibus reperta *c)*, quia hoc est de natura propriae passionis. Est autem commune omni *d)* sensui quod sit susceptivus specierum sine materia. Habet enim [2] species sensibilis triplex esse *e)* : scilicet in obiecto extra, quod est esse materiale ; habet esse *f)* in medio, et hoc esse est *g)* quodam modo spirituale et immateriale ; habet esse in organo, et adhuc *h)* magis spiritualiter et immaterialiter quam in medio. Et sic ascendendo ad vires superiores, semper habet esse magis spirituale. Nunc autem, quia agens et patiens semper oportet esse proportionatum, species, quae est in sensu, nullo modo a re ipsa causari potest, cum sit spiritualis et spiritualiter recepta ; sed causatur ab illa, quae est in aëre, quae quodammodo spiritualis est, quae tamen potuit causari a forma omnino materiali ipsius obiecti, propter maiorem convenientiam quam habet cum ea quam cum illa quae est in sensu, cum illa habeat species obiecti extra *i)*. Cum ergo sensus non potest immutari nisi a specie, et *k)* ista est causa quare sensibile positum supra sensum non faceret sensationem, quia scilicet illam speciem non potest generare, nisi mediante illa quae est in medio : unde dico quod, si *l)* immutaretur sensus a sensibili supra se posito, non esset

1. G. de Rome, l. c., f. 83 d : « *Frustra ergo ponitur species intelligibilis in intellectu nostro, cum sit fantasma in fantasia quod in virtute lu inis intellectus agentis potest movere intellectum nostrum ; immo hoc videtur nobis fidem facere quod in intellectu possibili nulla sit species intelligibilis, sed solum sit in eo intellectio, vel actus intelligendi vel motus intelligibilis factus a fantasmate : quia quantumcumque habeamus scientiam, semper oportet fantasmata speculari ; quia si essent species in intellectu possibili... posset se movere ad intelligendum...* ».

2. G. de Rome, l. c., f. 83 d : « *Species sensibilis habet triplex esse : in organo, in medio et in re sensibili ; set in re sensibili habet omnino esse materiale, in medio habet esse magis spiritualiter et immaterialiter, in organo vero ahhuc magis spiritualiter et immaterialiter...* ».

a) R *agendi.* — *b)* R om. — *c)* R *recepta.* — *d)* R om. — *e)* R *esse tripliciter* pro *t. e.* — *f)* R om. *habet esse.* — *g)* T om. *est.* — *h)* R *hoc adhuc* pro *adhuc.* — *i)* T om. *cum illa... extra.* — *k)* T om. — *l)* R om.

immutatio, sed corruptio. Sicut ergo non venitur ab extremo ad (R, p. 112 b) extremum nisi per medium, *V Physicorum*[1], ideo nec species in sensu generatur nisi mediante illa quae est in aëre, quae medium tenet inter speciem omnino corporalem et spiritualem.

Ex hoc patet[2] quare phantasma non potest movere intellectum nisi primo causet in eo speciem. Nam phantasma *a)* habet esse quodam modo *b)* materiale respectu *c)* eorum quae sunt in intellectu, quamvis habeat esse spirituale respectu eorum quae sunt in *d)* sensu seu rerum sensibilium. Ergo, sicut dictum est in sensu, sic et *e)* in intellectu non potest deveniri ab extremo, scilicet a phantasmate, in extremum, scilicet in intellectum seu in actum intelligendi, qui est pure spiritualis, nisi per medium inter spirituale et corporale. Huiusmodi autem medium est species intelligibilis, quae non habet adeo esse materiale sicut phantasma nec ita spirituale sicut intellectio.

Sed forte instabis[3] contra dicta, quia, si non itur de extremo in extremum nisi per medium, oportet ergo *f)* dare unam virtutem mediam inter phantasiam et intellectum, in qua recipiatur illa species media, a qua causatur actus intelligendi. *Respondeo* : inter affirmationem et negationem nullum est medium ; ergo inter virtutem organicam et non organicam *g)* non oportet nec potest dari media *h)*, quae nec sit organica nec non organica. Species igitur, quamdiu est in virtute organica, habet esse materiale respectu intellectus et imperfectum. Si ergo *i)* debet fieri transitus ab extremo in extremum, ut a phantasmate ad actum intelligendi, necesse est quod species media recipiatur in virtute non organica, qualis est in nobis solum *k)* intellectus possibilis. Dicitur autem possibilis *l)* virtus cognitiva, et in hoc differt a voluntate, et virtus receptiva, et in hoc, ut dixi, differt ab intellectu agente, et *m)* virtus non organica, et in hoc differt a sensu. Haec autem species intelligibilis, per quam, ut dictum est, fit huiusmodi transitus, non est in alio subiective vel informative quam ipse actus intelligendi ; sed ideo habet rationem medii respectu actus intelligendi, quia in genere intelligibilium non habet sic esse perfectum sicut actus intelligendi.

Quod etiam in praedicta ratione tangebatur[4], « quare scilicet intellectus noster indiget phantasmate ad intelligendum illa, quorum iam species praeaccepit ? videtur enim quod non indigeat phantasmate, si tales species habet, vel si *n)* indiget, tales species non habet » ; ad hoc potest faciliter *o)* re-(T, f. 65 c) sponderi quod multiplex est causa quare

1. Cap. 1, text. 8.

2. G. de Rome, l. c., f. 84 a : « *Ex hiis autem aperitur nobis via quare fantasma non potest immediate causare...* ».

3. G. de Rome, l. c., f. 84 a : « *Set forte dices quod, si non itur ab extremo in extremum...* ».

4. G. de Rome, l. c., f. 84 a-84 b : « *Tangebatur autem una difficultas ex parte intellectus nostri, quare intellectus noster indiget fantasmate ex quo habet apud se speciem intelligibilem ; videtur enim quod...* ».

a) R om. *non potest... phantasma.* — *b)* R om. — *c)* T *unde.* — *d)* R om. *intellectu... sunt in.* — *e)* R *et sic* pro *sic et.* — *f)* R *ergo oportet* pro *o. e.* — *g)* R om. *e. n. o.* — *h)* T *medium.* — *i)* R *igitur.* — *k)* R *solus.* — *l)* R om. *d. a. p.* — *m)* T *est.* — *n)* R om. — *o)* R *facile.*

oportet intellectum converti ad phantasmata. Et potest dici quod una causa est, quia *a)* intellectus coniunctus corpori maxime corruptibili, quia forte in statu innocentiae esset aliud, non *b)* potest reflexione integra et simplici et aperta super se se reflectere et per consequens nec *c)* super species quae sunt in eo, nisi quodam modo reptando per sensus et per imaginationem. Et quia per huiusmodi conversionem datur actualitas speciebus, quae sunt in intellectu, sine qua actualitate intellectum non possunt movere ad actionem intelligendi, ideo oportet quod anima exerceat *d)* se supra phantasmata, ut per talem conversionem species intelligibiles recipiant *e)* actualitatem, qua mediante moveant intellectum ad intelligendum. Inde est quod, quantumcumque anima habeat species, necesse tamen est phantasmata speculari. Et hanc causam tangit Sapiens in libro Sapientiae [1], cum dicit : *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam.* Est etiam *f)* alia ratio huic similis : species in intellectu reposita non est in tanta actualitate dum non est coniuncta actui, sicut dum actu movet in intellectu ; si ergo per speciem vult intelligere aliquid quod prius non intelligebat, non poterit per illam speciem, nisi fiat in maiori actualitate, qua possit *g)* movere intellectum, quam maiorem (R, p. 113 a) actualitatem recipit species ut phantasmati comparatur. Cuius ratio est, quia a phantasmate recipit esse et generationem. Certum est autem quod ab eo a quo recipit res esse et generationem, ab eodem recipit et perfectionem. Clarum autem est quod, sicut quaelibet res, ita maxime species, ut est coniuncta suo principio, scilicet phantasmati illustrato lumine intellectus agentis, fortius et perfectius esse habet ad movendum intellectum ad actum suum. Nec oportet quod, cum phantasma esse in phantasia desinit, quod propter hoc species desinat esse in intellectu possibili, cum sit locus specierum et per consequens conservativus *h)* earum. Nec tamen oportet quod remaneat in illa actualitate, in qua erat, dum actu actuabat intellectum *i)*. Et inde est quod non potest ex se generare actum intelligendi, nisi iterum fiat phantasma in phantasia et ipsa species per huiusmodi phantasma fiat iterum in esse perfecto. Sed si anima haberet esse separatum, ut posset se libere per lumen intellectus agentis convertere se supra *k)* speciem absque phantasmate, posset species illius in virtute illius luminis generare actum intelligendi ; nec anima separata indigeret *l)*, quod ad phantasma converteretur. Praedicta autem *m)* intelligenda sunt de hiis quae generant species in phantasia *n)* seu in imaginativa, eo *o)* quod habitus infusi seu ipsa anima et similia per phantasma non intelligantur ; quamvis aliqui dicant quod, quamvis non generent *p)* speciem in phantasmate de se seu in imaginatione, tamen quia non cognoscuntur intuitive, sed per suos actus, qui habent species in phantasmate, ideo adhuc talia non cognoscuntur sine conversione ad phantasmata. Sed hoc *q)* non est ad propositum ; ideo omittatur.

---

1. Cap. 9, 15.

---

a) R *quod.* — *b)* R *enim.* — *c)* R om. — *d)* R *convertat.* — *e)* R *accipiant.* — *f)* R *autem.* — *g)* R add. *etiam.* — *h)* T *conservatio.* — *i)* T om. *d. a. a. i.* — *k)* R add. *se* — *l)* R *indiget.* — *m)* R *enim.* — *n)* R *phantasmate.* — *o)* R *et scilicet* pro *eo.* — *p)* T *generet.* — *q)* R add. *non hoc.*



Quod vero dicit positio quod « sicut singulare addit aliquam determinationem super *a)* universale » etc., satis patet responsio in praecedenti quaestione. Posset enim dici, quod sicut eadem res est homo et hic homo nec ratio huiusmodi hominis impedit rationem hominis, sic nec species huius *b)* hominis seu determinatio facta per talem speciem in nullo impedit receptionem speciei hominis, immo inducit. Dicunt etiam aliqui quod virtus intellectiva non debet cogitari quasi quid *c)* indivisibile in recipiendo, sed habet quamdam latitudinem virtualem, ut sicut in diversis partibus esse possunt recipi diversae impressiones, sic in intellectu possibili possunt esse diversae impressiones. Vel potest dici quod sicut species albi et nigri possunt simul esse in eadem parte aëris propter spiritualitatem, sic, et multo fortius, duae species vel diversae *d)* contrariorum sensibilium *e)* particularium et universalium simul sunt in eadem parte intellectiva, non dico in aëre intelligentiae.

Duae rationes praemissae huius positionis facillime solvuntur. Quod enim dicitur quod « eadem (R, p. 113 b) est ratio intelligentis et intellecti *f)*, quia scilicet est *g)* separatio a materia : ergo, cum intellectus de se absque abstractione habeat (T, f. 65 d) rationem intelligibilis, absque additione habebit rationem intelligentis » ; respondeo : potest primo *h)* dici quod ratio modicam habet apparentiam. Non enim quidquid est actu sensibile aut quidquid actu sentitur, actu sentit aut est sentiens ; ergo, a simili, nec hic sequitur. Deficit etiam ratio, quia, quamvis diceretur quod intellectus de se habet quod possit intelligere absque additamento *i)* et sic non indigeret specie ex parte sui, adhuc tamen indigeret ratione obiecti, quod non est praesens in ratione cogniti nisi per speciem.

Quod dicunt quod « si de ratione intellectus est intelligere per informationem, ergo intellectus *k)* divinus intelligeret per informationem », patet quod deficit. Intellectus enim divinus non indiget specie ut actuetur nec etiam ut obiectum sibi praesens fiat, cum sit *l)* actus purus et sua essentia sit sibi ratio intelligendi se et omnia. Quae duo deficiunt in quocumque intellectu creato ; et ideo, quamvis de ratione intellectus creati *m)* sit intelligere per informationem, non sequitur de divino, immo e converso.

Quod dicitur quod « si quidquid intelligit, intelligit per informationem *n)*, ergo seipsum : quod est inconveniens » ; dicendum quod non est inconveniens *o)*, immo videtur sententia Sanctorum. Ait *p)* enim ***Anselmus***, in *q)* *Monologio*, 31 : « Nulla ratione negari potest, cum mens rationalis se intelligit *r)*, ipsius imaginem nasci in sua cogitatione » [1]. Posset etiam dici quod non est simile ; nam intellectus sibi *s)* ipsi praesens est per suam substantiam, alia autem non : quare in illis indiget specie, ad cognitionem autem sui non indiget.

1. **Anselmus**, *Monologium*, c. 33 (alias 31) (P L 158, 187 sq.).

a) R *supra*. — *b)* T *hominis*. — *c)* R *aliquid*. — *d)* R om. *v. d.* — *e)* T *similium*. — *f)* R *lis* pro *e. i.* — *g)* T om. — *h)* R om. — *i)* R *addito*. — *k)* R om. *est... intellectus*. — *l)* R *fiat* pro *sit*. — *m)* R *creatus*. — *n)* R om. *non sequitur... informationem*. — *o)* R om. *dicendum... inconveniens*. — *p)* R *at*. — *q)* R om. — *r)* R *intellexerit*. — *s)* R add. *primo*.

Restat igitur solvere alias rationes, quas faciunt ex parte obiecti, ex parte speciei, ex parte actus.

Quod *primo* dicitur [1] quod « species unitur intellectui ut forma materiae, obiectum autem non, sed sicut cognitum cognoscenti » etc. ; respondeo. Primo dico quod haec ratio destruit propositum arguentis. Si enim species, quia facit unum cum intellectu, non supplet vicem obiecti quantum ad praesentiam, ergo nec actus intelligendi, cum sit intra manens in intellectu, ut in subiecto existens, non supplet praesentiam obiecti, cum alia sit unitas actus et intellectus ab unitate obiecti et intellectus. Secundo dico quod deficit : quia videmus quod ad hoc quod sensibile sit praesens sensui in ratione cogniti, non ponitur supra organum, immo sic non faceret sensum ; sed species eius tantum est in organo et facit sensibile esse cognitum. A simili dico hic ; unde non videtur valere : « Alia est ista unitas speciei et intellectus ab unitate obiecti et intellectus, ergo ista non supplet vel non facit eam », sicut patet in sensu. Tertio dico quod deficit ratio propter illos qui dicunt quod species non est necessaria intellectui ex parte intellectus, sed solum ex parte obiecti. Quia secundum istos, quod facit species, hoc faceret obiectum, si praesens esset ; et e converso, quod faceret obiectum, hoc facit species. Unde praecise loquendo *a)* de specie ut est necessaria solum ex parte obiecti, non plus requiritur nisi quod sit praesens intellectui. Unde quod ei inhaereat sicut forma materiae, hoc est per accidens, quia scilicet est verum accidens, et ideo oportet quod sit in subiecto, sicut in tertio articulo (R, p. 114 a) declarabitur. Non ergo sunt diversae unitates, in quantum species requiritur ad supplendum vicem obiecti.

Quod *secundo* dicitur [2] quod « obiectum intelligibile non est cognitum ab intellectu nisi sub ratione universalis *b)*, sed species *c)* impressa necessario est particularis » etc. ; dico primo quod ratio destruit propositum principale : quia actus intelligendi est res quaedam singularis ; ergo nunquam assimilabit obiectum in ratione universalis, cuius contrarium dicit praedicta positio. Secundo dico quod secundum praedicta in praehabita quaestione supponit falsum, quia *d)* ostensum est quod intellectus primo apprehendit singulare quam universale, et directe. Tertio dico quod quamvis species, quae est in *e)* intellectu, in se et in comparatione ad obiectum sit res quaedam particularis (T, f. 66 a), in repraesentando *f)* tamen et respectu obiecti est universalis *g)* ; quam universalitatem non habet ab obiecto *h)* unde oritur, sed ab intellectus consideratione, considerando hominem in quantum homo, non solum ut hic homo, cum sit virtus non organica *i)* ; et similiter considerat speciem in quantum species hominis, non ut huius hominis. Et est simile, quia, quamvis intellectus meus sit particularis, intelligit tamen quidditatem universalem. Nec dico quod sit eadem species in

1. G. de Rome, l. c., f. 84 d : « *Cum primo dicitur quod obiectum unitur intellectui sicut cognitum cognoscenti, non sicut forma materie...* ».

2. G. de Rome, l. c., f. 85 a : « *Quod vero secundo dicebatur...* ».

a) R om. — *b)* R add. *speciei*. — *c)* T *speciei*. — *d)* T *quod*. — *e)* R om. — *f)* R *et reprehendendo*. — *g)* R *est universalis et respectu obiecti* pro *e.r.o.e.u.* — *h)* R *esse a bono* pro *ab obiecto*. — *i)* R *organizata*.

intellectu hominis et huius hominis, quamvis in re extra eadem res sit homo et hic homo ; et tamen consideratio hominis et huius hominis praecisa est alia et alia ; et quia consideratio fit per speciem, oportet aliam et aliam esse speciem hominis et huiusmodi hominis.

Quod dicitur *tertio* [1] quod « species non facit obiectum esse praesens, sed e converso » : primo dico quod argumentum destruit seipsum, quia actus non fit nisi obiectum sit praesens in ratione cogniti, et ordine naturae videtur praecedere sicut passivum vel activum rationem actus. Ergo, si non requiritur species ut *a)* obiectum fiat praesens, nec actus. Est ergo sciendum quod facere rem esse praesentem contingit dupliciter : vel in genere entis, et sic res facit magis *b)* praesentiam speciei quam ə converso, quia causat eam ; vel in genere repraesentationis, et isto modo est e converso, quia, cum species sit spiritualior et formalior, magis habet rationem repraesentantis. Ulterius sciendum quod duplex est *c)* praesentia obiecti : una actualis existentiae in re extra sub determinata distantia, et hanc requirunt omnes sensus. Nec ad positionem talis speciei in sensu requiritur praesentia huiusmodi extra, sicut patet, si Deus supernaturaliter imprimeret speciem in oculo vel supernaturaliter conservaret impressam ab *d)* obiecto. Alia est praesentia sub ratione cogniti vel speculati ; et haec praesentia compatitur absentiam praedictae praesentialitatis, ut patet in actu imaginativae et maxime intellectus, qui non requirunt existentiam rei. Et dico quod species in imaginativa et intellectu vel facit talem praesentiam vel nunquam potest esse sine tali praesentia. Unde si Deus imprimeret in imaginativa vel in *e)* intellectu speciem alicuius rei, necessario res essent praesens in ratione cogniti.

Et ita ex parte intellectus ratio nihil concludit.

Quod *quarto* [2] arguunt quod « sicut natura nihil facit frustra, sic nec deficit in necessariis ; ergo dedit intellectui omnes species, per quas potest intelligere ; potest autem infinita cognoscere ; ergo actu habet species infinitas » : dico, quantum ad primam partem, quod natura etiam minus *f)* deficit in necessariis circa animam quam circa alia inferiora. Quantum ad aliam partem « ergo dedit species » : dico quod necessarium *g)* ad actum est multiplex, scilicet ex parte actualitatis potentiae, a qua elicitur actus ; sicut *h)* caliditas ignis generat caliditatem quamvis per calidita-(R, p. 114 b) tem, et tale necessarium est de perfectione rei essentiali, et in tali *i)* natura non deficit ; dedit enim intellectui seu animae rationali quo est omnia facere et quo est omnia fieri, scilicet intellectum agentem et possibilem. Alio *k)* modo est aliquid necessarium ad eliciendum actum ut medium vel organum *l)* seu instrumentum. Et tale est duplex : quoddam unitum, ac per hoc de *m)* integritate naturae rei, sicut pedes et alia organa hominis respectu actionum debitarum ; et nec in istis natura deficit, cum sint de com-

1. G. de Rome, l. c., f. 85 a : « *Quod vero tertio dicebatur quod species non facit rem esse presentem...* ».

2. G. de Rome, l. c., f. 85 a : « *Quod vero dicebatur quarto...* ».

a) T *vel.* — *b)* R *magis facit* pro *f. m.* — *c)* R om. — *d)* R om. *oculo... ab.* — *e)* R om. — *f)* R *unus.* — *g)* R *necessario* pro *q. n.* — *h)* R om. — *i)* R *vitali* pro *in tali.* — *k)* R *et alio.* — *l)* R *organa.* — *m)* R om.

plemento rei : est enim homo anima bipes natura ; aliud est necessarium sine *a)* quo non, extrinsecum, ut martellus ad fabricandum ; et tale non est de integritate rei, sed requirit *b)* ordo naturae ut *c)* tale agens sit in re, non tamen unitum nec actu applicatum, sed applicabile. Tale agens est species intelligibilis, ut videbitur in tertio articulo. Et ideo non oportet quod natura huiusmodi necessarium dederit ; sic enim oporteret quod sensus haberet actu species omnium *d)* sensibilium. Nec sequitur ulterius quod sint simul infinitae, quia per successionem acquiruntur : nunquam autem per successionem attingitur infinitum.

Quod *quinto* obicitur [1] quod *e)* « si sunt *f)* ibi species impressae, semper informent intellectum ; cum ergo aliquando non intelligat lapidem, cuius tamen habet speciem, quaeris : per quid intellectus reducitur de potentia *g)* ad actum ? Constat, quod non ex existentia *h)* rei, quia non requiritur ad actum intelligendi ; nec ab *i)* ipsa specie, quia, cum semper informat *k)*, semper ad actum duceret. Ergo ponendo speciem, non habemus (T, f. 66 b) quomodo intellectus reducitur ad actum ». Respondeo : dico quod haec ratio incurrit idem inconveniens, si attendatur vis positionis ; quia, ut dicit, intellectus agens abstrahit intentionem universalem a phantasmate, quae intentio non est alibi quam in phantasmate subiective, quia est idem re cum phantasmate, et in intellectu ut movens in moto et cognitum in cognoscente ; quaero : cum varia phantasmata sint simul in imaginatione, quare plus abstrahit ab illo quam ab illo *l)* ? Et non poteris *m)* dare [causam]. Haec ergo ratio non concludit. Si solutionem huius difficultatis quaeris *n)*, dico quod talis determinationis non est causa intellectus agens, qui indifferenter irradiat ; nec possibilis, cum indifferenter recipiat ; nec ipsa phantasmata, quae aequaliter sunt in imaginatione ; nec ipsa imaginatio, quia indifferens est sicut intellectus ; nec consuetudo, quia quandoque cogitamus de inconsuetis *o)*, dimissis et *p)* consuetis ; nec voluntas, quia praesupponit cognitionem. Dico ergo, quod non est in potestate animae quod aliquando de isto, aliquando de illo consideret, dicente Augustino, *III De libero arbitrio* [2], circa finem : « Non est, inquit, in potestate animae quibus *q)* visis tangatur seu causis inferioribus seu superioribus, sed quid eligat vel respuat in potestate sua est ». Provenit autem talis determinatio ex diversis causis. Quandoque enim provenit a causa prima, scilicet *r)* a Deo magis irradiante super unum phantasma quam super aliud, quamvis *s)* simul sint, ut dum homo incipit cogitare de uno peccato sine aliis : hoc dico est ex tali irradiatione, non dico quin possit esse ex alia causa. (R, p. 115 a) Aliquando fit a causa inferiore, pote ex apprehensione sensus, quia ex apprehensione sensibilis excitatur mens ad cogitandum de simili vel de contrario vel de antecedente vel consequente. Aliquando contingit ex consuetudine,

1. G. de Rome, l. c., f. 85 b : « *Quod vero quinto dicebatur quod, cum species illa semper informet intellectum...* ».

2. Cap. 25, n. 74 (P L 32, 1307).

a) T *suum.* — *b)* T *acquirit.* — *c)* T om. — *d)* R *actus species omni.* — *e)* T *quia.* — *f)* R *sint.* — *g)* R *potestate.* — *h)* R *natura.* — *i)* T om. — *k)* R *informet.* — *l)* R om. *quam ab illo.* — *m)* R *poterit.* — *n)* T *querit et.* — *o)* T *consuetis.* — *p)* T om. — *q)* R *quilibet.* — *r)* R *id est.* — *s)* R *quam.*



quod *a)* mens quodam pondere inclinatur ad consuetum ; aliquando ex indigentia, ut famis vel sitis etc. ; aliquando *b)* ex nimia *c)* spe ; aliquando ex nimia *d)* voluntate vel amore. Ista enim, ut dicit *Philosophus* in libro *De problematibus* [1], faciunt visiones somniorum magis de uno quam de alio, et *e)* certe eodem modo faciunt in vigilando magis animam ad hoc quam ad illud converti et plus etiam quam in somniis.

Quod vero *sexto* dicitur [2] quod « divina *f)* essentia, quia est causa *g)* omnium rerum, est ratio quasi modo passivo intelligendi se et alia : substantia enim animae hoc non potest esse, cum non sit causativa aliarum *h)*, ergo similiter nec *i)* species » ; primo dico quod haec ratio concludit oppositum ; si enim species non potest esse ratio cognoscendi alia *k)*, quia non causat ea, ergo nec actus nec phantasma nec species expressa sive intentio, cum non causent cognita obiecta, cognitionis ratio possunt esse, cuius oppositum dicit positio. Argumentum ergo concludit oppositum, et petit sibi quoddam dubium solvi, scilicet quomodo species sit ratio cognoscendi illorum quorum non est causa, cum divina essentia eo cognoscat quia est causa. Dico igitur quod dupliciter potest aliquid *l)* esse causa cognoscendi aliud : uno modo, quia est rei cognitae causa, et hoc modo essentia divina est ratio intellectui divino intelligendi omnia ; alio modo e converso, sicut dicimus quod causa cognoscitur per effectum. Primus modus est proprius modus cognoscendi Dei ; secundus est proprius modus cognoscendi creaturarum *m)*. Res igitur cognoscuntur per species, non quia sint causae rerum, sed quia causatae a rebus, et ita secundo modo cognitionis.

Quod *septimo* arguitur [3], quod « si a specie *n)* illa procederet intelligere, tunc *o)* se haberet illa speciesad intellectum *p)* sicut lux ad luminosum *q)* ; et tunc sicut corpus luminosum de necessitate et naturaliter lucet semper, licet non illuminet, sic intellectus semper intelligeret, quod non est *r)* verum, cum sit actus voluntarius ». Respondeo : dupliciter deficit ratio : primo, quia species non est forma naturalis intellectus, sicut lux solis *s)* ; secundo, quia, ut statim patebit *t)*, secundum aliquos solum requiritur haec species ex parte obiecti, ut scilicet ipsum repraesentet, non autem ut potentiam intellectivam actuet : quare nullam necessitatem potest inducere, quia, secundum *Aristotelem, IX Metaphysicae* [4], potentia naturalis determinata est ad unum tantum, sed rationalis valet ad opposita *u)* ; igitur voluntas libera, facta actu per finem repraesentatum (T, f. 66 c), movet se libere ad omnia quae sunt in *v)* finem. Unde cum intellectus non se convertat ad actum nisi cum volun-

1. Cf. Lib. I, n. 20, 21, 39, 100.

2. G. de Rome, l. c., f. 85 c : « *Quod vero. 6. dicebatur quod sola essentia divina potest esse ratio intelligendi se et alia...* ».

3. G. de Rome, l. c., f. 85 c : « *Quod vero. 7. dicebatur quod si a specie illa procederet intelligere...* ».

4. Cap. 3, text. 3.

a) R *qua*. — *b)* R om. — *c)* R *ninimia*. — *d)* R *ninimia*. — *e)* R om. — *f)* T *dum*. — *g)* R *omnis*. — *h)* R *aliorum*. — *i)* R *ut*. — *k)* R om. — *l)* R *ad*. — *m)* T om. *Dei... creaturarum*. — *n)* R *species*. — *o)* T *nunc*. — *p)* R *intelligendum*. — *q)* T *lumen*. — *r)* R *esset*. — *s)* T *solus*. — *t)* T *probat*. — *u)* T *proposita*. — *v)* R *ad*.

us vult, patet quod species, quae sunt in intellectu, subsunt voluntati
 movendo ad intelligendum.

Quod *octavo* dicitur [1] quod « actus intelligendi non esset de genere intelligibilium, sed solum de genere entium : quia non *a)* patitur ab a intellectus nisi in quantum recipit eam sicut accidens ; et hic modus atiendi reperitur in rebus naturalibus ; ergo talis passio non est de enere intelligibilium, sed de genere entium » ; (R, p. 115 b) respondeo uod haec ratio destruit propositum arguentis : primo, quia *b)* sequiur quod, cum species in sensu secundum eum etiam recipiatur in ensu *c)* seu organo sicut accidens in subiecto, actus quem facit non rit actus sentiendi, sed erit solum ens. Item, actus intelligendi, cum it in *d)* intellectu sicut accidens in subiecto, non erit de genere intelliibilium, sed tantummodo entium ; et sic sibi contradicit. Ad formam utem argumenti facile est respondere, quia illa species dupliciter potest umi : vel in ratione obiecti repraesentativa *e)*, propter quod, secundum liquos, est ibi necessaria species ; unde quod inhaereat, hoc accidit i, quia aliter non posset repraesentare, et *f)* ideo secundum hanc cceptionem est de genere intelligibilum. Vel potest considerari in atione informativa, et quia hoc habet commune cum aliis naturalibus, cilicet inhaerere passo, ideo secundum hoc potest dici et de genere ntium ; sed quia hoc accidit, principalius dicitur intelligibile quam ens, icet utrumque sit.

Quod *nono* arguitur [2] quod, « si intellectus intelligit per speciem inrinsecus, sicut lucere est a luce, ergo sicut lucere non dicit motum ad xtra nec motum ab extra ad intus, sic nec intelligere est motus ad nimam, cuius contrarium dicit *Commentator* » [3], solutio huius rationis atet ex solutione *octavae* rationis. Intelligere enim, ut est actus enium causatus a specie ut impressa et inhaerens est, est *g)* motus *h)* b obiecto ad animam ; ut *i)* autem est de genere actuum intelligibiium, hoc est ut causatur a specie ut repraesentativa est obiecti, est notus ab anima ad extra, scilicet ad obiectum.

Sic igitur patet, quod illa quibus innituntur contrarium opinantes mnino non concludunt [4]. Et sic patet primus articulus Quaestionis t secundus.

III.

Circa tertium et ultimum *k)*, quod scilicet species impressa et informaiva requiritur ad actum intelligendi, puto quod satis patet ex auctoitatibus Sanctorum et Philosophorum, et quibusdam rationibus iam actis *l)*. Potest nihilominus iterum *m)* suaderi.

1. G. de Rome, l. c., f. 85 c : « *Quod vero dicebatur. 8. quod...* ».
2. G. de Rome, l. c., f. 85 d : « *Quod vero. 9. dicebatur quod...* ».
3. Averroes, *De anima*, III, c. 3, text. 18 sq. (éd. Juntas, f. 169 d).
4. Le lecteur a pu se rendre compte, par nos indications, combien Vital suit de rès Gilles de Rome dans les pages qui précèdent : il ne le perd jamais de vue tout n gardant sa pleine liberté de mouvement et de jugement.

a) R om. — *b)* R *quod*. — *c)* R om. *secundum... sensu*. — *d)* R om — *e)* R *reresentativa obiecti* pro *o. r*. — *f)* R om. — *g)* T om. — *h)* R *motus*. — *i)* R m. — *k)* R *ultimo*. — *l)* R *tractatis*. — *m)* T om.

Et est *a)* primo advertendum quod ponentes speciem esse necessariam impressam in intellectu possibili non ponunt hoc ex similibus causis. *Quidam* enim dicunt quod non solum requiritur species ad praesentandum *b)* obiectum, sed etiam ad actuandum intellectum, sine qua actualitate, quam dat sibi huiusmodi species, non posset prodire *c)* in actum intelligendi. Et secundum hanc positionem, quantumcumque obiectum sit praesens intellectui, pote quando intelligit seipsum *d)* vel suos habitus, semper oportet quod prius specie informetur.

Alii dicunt quod solum requiritur ad praesentandum *e)* obiectum, quod de se praesens non potest esse. Quod autem adhaereat *f)* vel sit informativa, non accidit sibi per hoc quod est obiecti praesentativa *g)*, cum ipsum *h)* obiectum, si per se praesens esset vel si species esse posset praesens absque hoc quod in intellectu imprimeretur, aeque bene, immo melius causaret *i)* actum intelligendi ; sed hoc accidit sibi, quia est accidens, quod est impossibile existere per se secundum naturam. Et secundum hanc positionem habitus animae et ipsa anima *k)* et quaecumque obiecta, quae *l)* per se sunt praesentia, absque impressa specie cognoscerentur. Ex hoc patet quod, sicut ignis de se dat sufficientem actualitatem ad agen-(R, p. 116 a) dum, et grave et leve ad movendum, sic intellectus ex vi sua activa et natura ad intelligendum. Sed sicut ignis requirit praesentiam combustibilis, quod secundum substantiam potest ei esse *m)* praesens, et grave et leve medium ad hoc quod moveant *n)*, sic intellectus praesentiam obiecti in ratione cogniti. Et quia non potest esse praesens secundum suam substantiam, requirit speciem, per quam sibi repraesentetur, non ex aliquo alio. Addunt etiam isti *o)* quod actus intelligendi non (T, f. 66 d) attribuitur *p)* huic speciei quod ipsa agat, sicut nec *q)* calor calefacit, sed est ratio calefaciendi ; nec etiam attribuitur ei sicut calefactio calori. Inter causas enim agentes talis est distinctio quod una agit aliquid principaliter, alia autem solum in virtute alterius. Hanc etiam distinctionem possumus assignare inter rationes agentium sive inter illa quae sunt rationes agendi, quod scilicet unum sit ratio agendi per se, aliud solum in virtute alterius. Dupliciter ergo in talibus potest esse defectus, vel si non agat, sed solum sit ratio agendi, secundum si sit ratio agendi *r)* non per se, sed in *s)* virtute alterius. Uterque autem defectus est in specie intelligibili. Primus, quia non agit : nulli enim rei contingit agere, cui non contingit per se existere ; sed hoc nulli accidenti contingit : si enim huiusmodi *t)* species existeret per se, multo melius causaret actum intelligendi quam modo faciat. Secundo, etiam deficit huiusmodi species in ratione agentis, quia non solum non agit, immo nec est ratio agendi per se, sed solum in virtute alterius, scilicet obiecti, cuius est praesentativa *u)*. Unde si obiectum praesens esset in natura sua, perfectius se repraesentaret et perfectius actum intelligendi cau-

---

a) R om. — *b)* R *representandum*. — *c)* T om. *prodire*. — *d)* T *seipsam*. — *e)* R *representandum*. — *f)* R *inhereat* pro *a. a.* — *g)* R *representativa*. — *h)* R *apud*. — *i)* R *carent*. — *k)* R om. — *l)* T om. — *m)* R *esse ei* pro *e. e.* — *n)* T *moveat*. — *o)* R *addiderit etiam ista* pro *a. e. i.* — *p)* R *attribuatur*. — *q)* R *ne*. — *r)* R om. *secundum... agendi*. — *s)* R *per*. — *t)* R *est huius* pro *huiusmodi*. — *u)* R *representativa*.

saret *a)* quam modo faciat species causando actum intelligendi ex repraesentatione quam facit de obiecto.

Ex hoc apparet causa cuiusdam dicti superius, quare scilicet species habet causare actum intelligendi *b)* ut est solum comparata ad obiectum, et non ut inhaeret intellectui nisi per accidens ; non enim causat actum intelligendi, ut patet, nisi in virtute obiecti et sic non causat *c)* nisi ut est eius repraesentativa. Ex hoc solvitur difficultas quomodo species agit in intellectum, cum sit accidens et nullum accidens agat in suum *d)* subiectum. Non enim movet *e)* intellectum ut est accidens ei inhaerens, sed ut habet in se vim obiecti in quantum ipsum repraesentat, et per consequens quasi ut substantia movet, non ut accidens *f)* inhaerens.

Iste est modus ponendi speciem in intellectu secundum *aliquos*. Utrum autem intellectus se et suos habitus intelligat per speciem, ad praesens non intendo discutere, quia forte adhuc *g)* disputabitur ; sed solum sufficit ad propositum quod, seu species requiratur propter obiecti repraesentationem tantum vel propter obiecti repraesentationem et propter intellectus perfectionem, propositum habemus, quod scilicet intellectus intelligit per speciem inhaerentem.

Quod potest sic suaderi. In genere passivorum est ordo secundum receptionem perfectionum, quod semper passivum per illud, quod est magis fixum et permanens, recipit *h)* fluxibilia et transmutabilia. Hinc est quod materia per formam corporis vel substantiae recipit formas generabiles et *i)* transmutabiles, et per actum formae substantialis, qui est de se fixus et permanens, recipit accidentia ; subiecta enim materia cum forma causa est omnium accidentium. Et idem ordo etiam servatur in accidentibus inter se ; aër enim mediante diaphaneitate recipit lumen. Nunc autem ita est quod actus intellectus est transiens accidens seu transmutabile, intellectus autem substantia permanens ; ergo sicut aër mediante di-(R, p. 116 b) aphaneitate, quod est accidens *k)* permanens, recipit lumen, quod est accidens transiens, sic et intellectus recipiet *l)* intellectionem per accidens permanens, quales sunt habitus scientiales respectu veritatis conclusionum *m)* et ipsae species respectu *n)* actus intelligendi quidditates simplicium.

Item, sicut materia recipit formas individuales, sic intellectus formas universales, secundum quod dicit *Commentator* [1] ; si vocas formas universales ipsas species, habeo propositum ; si vocas formas *o)* universales universalia obiecta cognita, ergo sicut materia per dispositiones ei inhaerentes recipit *p)* formas particulares, sic intellectus obiecta per species impressas.

Item, sicut velle est motus ab anima ad rem amatam, sic intelligere motus a re ad animam ; sed voluntas vere attingit per actum volendi *q)* rem quam amat ; ergo res cognita vere attinget intellectum quem excitat.

1. Averroes, *De anima*, III, c. 1, text. 5 (éd. Juntas, f. 160 c).

a) T *causarent.* — *b)* R om. *ex repraesentatione... intelligendi.* — *c)* R om. *actum... causat.* — *d)* R om. — *e)* R add. *in.* — *f)* R *actus.* — *g)* R *ad hoc* pro *adhuc.* — *h)* R *accipit.* — *i)* R add. *materias.* — *k)* R *actus.* — *l)* T *respiciet.* — *m)* T *conclusionem.* — *n)* T add. *enim.* — *o)* R om. ; *vocat* pro *vocas.* — *p)* R *respicit.* — *q)* R *movendi.*

Item, phantasma movet *a)* aliquo modo intellectum ; sed impossibile est *b)* quod movens creatum moveat aliquid nisi aliquo modo tangat (T, f. 67 a), vel tactu substantiali vel per influxum vel per speciem ; sed impossibile est quod phantasma tangat *c)* intellectum nisi per speciem aliquam ex se genitam ; ergo etc.

Item, secundum positionem istam phantasma excitat intellectum, quia se habet ad eum sicut sensibilia ad sensum ; sed sensibile positum supra sensum non facit sensationem ; quare nec intelligibile ; ergo oportet quod ponatur eius species.

Item, intellectus non cognoscit veritatem complexam nisi per habitus impressos ; ergo pari ratione nec veritatem incomplexam seu ipsum quod quid est nisi per aliquid *d)* impressum, quod non potest esse nisi species *e)*.

Ex hoc apparet quod species intelligibilis requiritur in intellectu propter duo : unum est, si res intellecta sit corporalis, quia species sensus nec imaginativae, cum ambae sint corporales, propter suam materialitatem et improportionem non possunt movere intellectum, et ideo est *f)* necesse ut fiat ab ea abstractio seu, ut melius dicam, multiplicatio speciei *g)* intelligibilis in *h)* virtute luminis intellectus agentis ; et tali specie sic abstrata seu multiplicata a specie quae est in imaginativa indiget intellectus coniunctus ad intelligendum res *i)* corporales. Secundo, requiritur species propter obiecti absentiam et tali specie *k)* indiget intellectus coniunctus tam respectu materialium quam immaterialium ; tali autem *l)* specie indiget intellectus separatus ad cognoscendum materialia et immaterialia, saltem alia a se, et ad cognoscendum alia quae non sunt in eo. Utrum autem ad cognoscendum se vel suos habitus, forte disputabitur.

Dico ergo quod intellectus per speciem informantem intelligit tam universalia quam particularia et alia specie particularia et alia universalia, ut ostensum fuit in praecedenti quaestione. Quam quidem speciem tam respectu universalis quam respectu singularis intellectus colligit quandoque ex ipsa sensatione et per illam intelligit rem extra particularem esse actu in *m)* re extra. Desinente autem actu sentiendi in sensu particulari, bene remanet species in intellectu ipsius sensationis corporalis ; sed non facit certitudinem in intellectu de actualitate existentiae rei extra, sed bene scit intellectus apprehendisse talem *n)* (R, p. 117 a) actualitatem. Utrum autem non sit, non *o)* potest aliter scire nisi per sensationem existentem actu. Colligit etiam speciem intelligibilem ab ipsa specie rei singularis, ut est in sensu ad cognoscendum ; sed per illam speciem non cognoscit rem actu esse, etiam *p)* sensu praesente, sed solum singulare absolute, sicut imago Petri non ducit me in cognitionem utrum Petrus actu sit vel non, sed in cognitionem *q)* Petri simpliciter *r)*, nec haec dictio «Caesar» significat Caesarem actu esse vel non esse *s)*, sed Caesarem absolute ; sic nec species quae est

---

a) R *movetur.* — *b)* R om. — *c)* T *tamquam.* — *d)* R *ad.* — *e)* R cancellavit *item... nisi species* repetitum in T. — *f)* T om. — *g)* R *species.* — *h)* R om. — *i)* R om. — *k)* R *species.* — *l)* R *etiam.* — *m)* R om. *in.* — *n)* R om. — *o)* R om. — *p)* R *in.* — *q)* R om. *utrum... cognitionem.* — *r)* R *similiter.* — *s)* R om. *v. n. e.*

in sensu particulari nec illa quae est in imaginatione vel in *a)* intellectu certificat in quantum species de actualitate existentiae rei, sicut est ostensum in praecedenti quaestione. Colligit etiam tertio intellectus speciem ad cognoscendum singulare ab ipsa imaginatione ; et hoc dum sensus actu non est vel dum intellectus sensationem non advertit. Ut sic ex tribus radicibus intellectus colligat *b)* speciem ad cognoscendum singulare : uno modo ab ipsa sensatione, ut *c)* sensatio seu actus sentiendi actu existit, et per illam speciem cognoscit intellectus rem singularem *d)* actu existere ; secundo a specie ut informat sensum, et per illam nunquam cognoscit singulare esse actu, sed solum sicut imago ducit in cognitionem rei absolute, sic et ista species ducit in cognitionem singularis simpliciter ut singulare est ; verum quia intellectus non aliquando *e)* se convertit ad sensationes nec species remanent in sensu, ideo a memoria sensitivae vel ab ipsa imaginatione etiam colligit intellectus speciem, si sensus actu non fuerit ad cognoscendum singulare,

Ab omnibus istis speciebus, pote sensationis, a specie rei sensibilis ut est in sensu, ut est in imaginatione, colligit speciem rei universalis intellectus, dum scilicet cognita ipsa sensatione immediate, cum sit virtus reflexiva *f)* et collativa, cognoscit quidditatem sensationis universalis vel, cognita re particulari per speciem quam *g)* colligit ex sensu vel imaginatione, immediate considerat illam rem sub ratione universalis : ut, intelligendo (T, f. 67 b) hunc colorem, considerat colorem absolute per speciem coloris in eo factam. Sic enim potest virtute intellectus multiplicari species intelligibilis *h)* in intellectu a specie quae est in sensu sicut a specie quae est in imaginativa *i)*.

QUAESTIO III.

Quaestio nostra fuit, supposito quod intellectus humanus coniunctus intelligat per speciem informantem, utrum illam speciem recipiat ab obiecto vel formet eam de se ipso [1].

Circa istam quaestionem sic procedo : Primo recitabo varios modos dicendi ; secundo ostendam quod obiecta corporalia aliquo modo agunt in animam totam, dum est coniuncta, et in intellectum et voluntatem, et cum hoc salvabo nobilitatem animae respectu obiectorum corporalium ; tertio ostendam quod intellectus accipit *k)* species a rebus ; quarto, quod intellectus huiusmodi speciebus informatus habet vim movendi se ad actum intelligendi.

I.

Circa *primum* sciendum quod, quamvis circa species intelligibiles

1. Cf. M. d'Aquasparta, *De cognitione*, q. 3 ; R. Marston, *De cognitione*, q. 9 (Bibl. Laurenziana, Conv. soppr. 123, f. 195 a-199 d) ; P. Olivi, *II Sent.*, q. 58, *ad 13*, *ad 14* (éd. B. Jansen, p. 437-515).

a) R om. — *b)* T *colligit.* — *c)* R *vel.* — *d)* R *esse singulare* pro *r. s.* — *e)* R *aliquando intellectus non* pro *i. n. a.* — *f)* T *reflexa.* — *g)* R *quod.* — *h)* *intelligit.* — *i)* R add. *Ave Maria gratia plena etc.* — *k)* T *accepit.*



antiqui philosophi variis modis erraverint *a)*, sicut patet de *Avicenna*[1] et *Algazele*[2], qui posuerunt quod ultima intelligentia quae movet orbem lunae, quae irradiat super animas rationales, imprimit species intelligibiles in nostris intellectibus, et illa est intellectus agens. Dimisso isto errore, quia ponit duos creatores, ponit etiam mentem humanam formari a creatura ac per hoc derogat dignitati imaginis, quae secundum *Augustinum*[3] immediate a solo Deo formatur, ponit etiam intellectum agentem esse extra naturam animae ac per hoc anima non habet quo actionem sibi naturaliter debitam eliciat ac per hoc est imperfectior ceteris creaturis naturalibus [4]— habet enim ignis de se unde calefaciat, caliditatem scilicet naturalem — plurima sunt quae consequuntur istam positionem erroneam, quae modo non oportet recitare. Est igitur circa *b)* praedictas species magna diversitas inter *modernos* doctores [5].

§ I.

Sunt enim qui dicunt quod, cum dicitur quod intellectus abstrahit speciem a phantasmate, non est intelligendum quod eadem species numero, quae prius fuit phantasma existens in organo imaginationis sicut in subiecto, postea fiat species intelligibilis existens in intellectu sicut in subiecto, quia, postquam intellectus abstraxit speciem a phantasmate, idem phantasma numero remanet in imaginatione sicut prius. Nec debet intelligi quod in phantasia sit species intelligibilis in potentia passiva, quam intellectus per suum actum perducat ad actum et recipiat in se ipso per suum passivum et fiat subiectum eius in quantum possibilis. Cum enim aliqua forma est in aliquo in potentia passiva, postquam reducta est ad actum, est in eodem actu necessario : hoc videmus in qualibet forma educta de potentia passiva materiae ; ergo illa species necessario ordine naturae, postquam educeretur ad actum, esset prius in ipso phantasmate sicut in subiecto quam in intellectu possibili. Et sic sequeretur duplex inconveniens : primum, quod species intelligibilis esset *c)* in organo corporeo mediante phantasmate, in quo est ipsum phantasma ; secundum, quod idem accidens numero mutaretur de subiecto in subiectum, de organo scilicet phantasiae ad intellectum possibilem.

---

1. *Metaphysica*, IX, c. 2, 3 et 4.

2. *Philosophia*, II, tract. 2, c. 2 et 3 ; tract. 5. Cf. P. Duhem, *Le système du monde*, IV, p. 403 sq.

3. *De vera religione*, c. 44, n. 82 (P L 34, 159) ; *83 Quaest.*, q. 51, n. 2 et 4 (P L 40, 32 sq.). Cf. S. Bonavent., *II Sent.* (éd. Quaracchi, II, p. 45, note 5).

4. Ici Vital semble faire une confusion des plus regrettables. De ce qu'on n'admet pas la théorie de l'intellect agent au sens d'Aristote il ne s'ensuit pas que l'activité naturelle humaine soit niée. M. d'Aquasparta, qu'il reproduit dans ce passage, s'était bien gardé de semblable conclusion.

5. Ce paragraphe rappelle, parfois littéralement, M. d'Aquasparta, *De cognitione*, q. 3, p. 278 sq. Il a même permis de rectifier une fausse lecture de l'édition ainsi présentée par les éditeurs : *secundus ponit angelos creatores*. Un nouvel examen de l'autographe et du Ms. 44 de Todi confirme celle-ci : *secundus ponit duos creatores*, conforme au texte de Vital.

---

a) T *exaverint*. — *b)* T *inter*. — *c)* T om.

Restat ergo dicere quod modus quo *a)* intellectus abstrahit speciem a phantasmate sic debet intelligi, quod scilicet ipsum phantasma in virtute intellectus agentis habet educere illam speciem intelligibilem de potentia intellectus ut est possibilis, ita quod species, quae primo erat in eo in potentia, postea est in eo sicut accidens in subiecto.

Ad videndum autem quomodo hoc potest fieri, dicendum quod in ista eductione ipsum phantasma est sicut instrumentum, intellectus agens principale, et ita concurrunt ambo ad hanc actionem, sed phantasma ut agens instrumentale, intellectus agens ut principale. Quamvis autem phantasma sit inferius ipso intellectu possibili qui est materia eius in tali eductione, quamvis etiam natura intellectus possibilis non sit unigenea cum materia corporalium, non sequitur propter hoc quin phantasma possit esse agens instrumentale in hac eductione. Dicunt enim quod, quamvis agens principale nobilius sit illo principio ratione cuius passum patitur, non tamen hoc oportet de instrumentali, quia non agit nisi in virtute agentis principalis. Unde et phantasma potest recipere virtutem et transmutari ab intellectu agente [T, f. 67 c] et sic fieri instrumentum eius in ista eductione speciei intelligibilis *b)* de intellectu possibili.

Et sic secundum istam positionem [1] intellectus non recipit *c)* species a rebus, sed solum excitationem: ut sicut in materia ab aliquibus ponuntur seminaria respectu omnium formarum naturalium, quae non sunt de essentia materiae, e quibus formae educuntur, ac per hoc formae sunt ab intra et non ab extra, sic in intellectu possibili sunt seminaria respectu specierum intelligibilium, quae differunt a substantia animae, ex quibus actione intellectus agentis mediante instrumento quod est fantasma educuntur species intelligibiles rerum, ita quod sint ab intra de intellectu possibili et non ab extra, scilicet a rebus. Ut sic sit intelligenda illa propositio X *De causis* [2] : « Omnis intelligentia est plena formis », quod quidem *d)* dictum esse verum tam de intelligentia divina quam angelica, quam humana, sed differenter, quia Deus habet infinitas ideas tam universalium quam particularium actu, angelica universalium tantum actu *e)* et particularium in potentia tantum, sed intelligentia humana, quia est inferior, nec universalium nec particularium habet actu species, sed in potentia seminali modo superius dicto. Videtur autem quod haec positio habeat auctoritatem pro se, quamvis in positione non inducatur ; ait enim *Boëtius*, III *De consolatione* [3] : « Haeret, inquit, introrsum profecto semen veri, quod *f)* excitatur doctrina ».

Contra hanc positionem videtur *Augustinus* esse, XII *Super Genesim* [4], ubi dicit quod « omnino praestantius est agens patiente » et « inconveniens est animam corpori vice materiae subdi, ut aliquos numeros, species sive imagines corpus in anima operetur seu fabrice-

1. Cf. M. d'Aquasparta, l. c., pag. 280 sq. : « *Quidam enim eorum dicunt...* ».

2. O. Bardenhewer, *Die pseudo-aristotelische Schrift*, Fribourg-en-Brisgau 1882, p. 173. Dans cette édition du *De causis*, la proposition citée est la 9e.

3. Metr. 11 (P L 63, 776 sq.).

4. Cap. 16, n. 33 (P L 34, 467). Cf. *De musica*, VI, c. 5, n. 8 (P L 32, 1167 sq.).

a) T om. — *b)* T *specie intelligit* pro*s. i.* — *c)* T *respicit.* — *d)* T *quid.* — *e)* T om. — *f)* T *quo.*



tur » *a)*. Et in epistola *Ad Nebridium b)*, et est in numero epistolarum CII[a] [1] : « Nihil, inquit *c)*, aliud est imago quam plaga inflicta per sensus » etc. [2]

Videtur esse etiam contra *Aristoteles* [3], qui dicit quod « sicut se habent sensibilia ad sensus, ita phantasmata ad intellectum » ; quod omnino verum non esset, si ab ipsis phantasmatibus intellectus species non acciperet, sicut sensus non format species de se, sed recipit *d)* ab ipso sensibili extra, modo exposito in praecedenti quaestione [4].

Item, cum intellectus indigeat phantasmatibus non solum ad formandum novas species, sed etiam quando de novo intelligit illa quorum notitiam praeaccepit, hoc verum non esset secundum praedictam positionem : non enim agens indiget instrumento quando complevit effectum ; ergo intellectus, ex quo haberet species, non indigeret phantasmatibus : cuius contrarium experimur.

Item, sequitur quod in intellectu essent actu infinita distincta seminaria infinitarum specierum : diversarum enim specierum diversa erunt seminaria ; dixi autem « diversarum specierum et diversorum individuorum », quia positio praedicta dicit quod per eamdem speciem cognoscuntur individuum et sua species, ut homo et hic homo, et quia quamvis respectu speciei individui et speciei suae specialissimae *e)* non ponant diversa seminaria, tamen respectu diversorum individuorum et diversarum specierum oporteret ponere ; nunc autem species numerorum et figurarum sunt infinitae : procedunt enim in infinitum, et ideo oportet quod in intellectu, a quo successive sunt cognoscibilia, habeant seminaria infinita. Non sic autem potest dici de seminariis respectu formarum substantialium, quia quantum ad gradus specierum secundum multos doctores non procedunt in infinitum, nec etiam seminaria respectu individuorum, quia ex eadem seminali ratione ignis numero possunt multi ignes successive generari : sicut enim generatio naturalis a ratione seminali incipit, sic usque ad illam corruptio naturalis resolvit, nec illam potest corrumpere sicut nec generare ; unde, cum forma corrumpitur, in illam rationem seminalem resolvitur et iterum ex illa potest alia forma similis speciei generari. Nec ex hoc sequitur quod forma genita et corrupta sint eadem forma, quia forma non dicitur ab illa ratione seminali, sed a complemento actualitatis quod recipit ab agente. Nec sic autem potest dici de seminariis in intellectu possibili respectu diversarum specierum et individuorum : nam intellectus cognoscit *f)* hanc veritatem « Petrus non est Paulus » ; ergo oportet quod simul habeat species amborum actu ; unde duae species duorum individuorum simul possunt esse in intellectu, non autem duae formae eiusdem speciei in eadem parte materiae.

Item, impossibile est quod agens per instrumentum attingat ad aliquid ad quod non potest instrumentum attingere ; unde agens ar-

1. Epist. 7 (alias 72), n. 3 (P L 33, 69).
2. Cf. M. d'Aquasparta, l. c., pag. 280, 284.
3. *De anima*, III, c. 4, text. 3 ; c. 5, text. 18 (éd. Juntas, f. 159 d, 169 c-d).
4. Cf. supra, pag. 210 sq.

a) T *fabricatur*. — *b)* T *minebridium*. — *c)* T *inquam*. — *d)* T *respicit*. — *e)* T add. *speciei*. — *f)* T *cognoscibilis*.

[T, f. 67 d] tificiale non attingeret per artem ad formam domus producendam in ligno nisi securis attingeret lignum et per consequens formam domus ; sed phantasma, cum sit corporale, nullo modo potest attingere intellectum possibilem, cum sit spirituale ; ergo nec intellectus agens, quod est principale agens, mediante phantasmate potest educere speciem de possibili.

Item, intellectus agens educendo hanc speciem aut agit a casu aut a proposito ; non a casu, quia operatio naturalis est ; ergo a proposito, cum sit agens per cognitionem ; sed omne agens a proposito agit praecogitando illud quod intendit agere et praehabendo speciem eius, ut patet in artificialibus ; ergo et intellectus agens, antequam educat speciem de possibili, necessario praecognoscit eam et illud propter quod elicit illam ; ergo frustra elicit, cum per *a)* cognitionem eliciat.

Item intellectus, antequam operetur et educat per phantasma Petri speciem intelligibilem, et cognoscit phantasma Petri, quia agens a proposito per instrumentum praecognoscit instrumentum ; sed non potest cognoscere nisi per speciem intelligibilem ; ergo, antequam speciem educat, habet speciem ; ergo frustra educit.

§ 2.

Est *alia positio* [1], quae convenit cum ista in fundamento, quod scilicet intellectus nullam speciem recipit a rebus, differt tamen, quia non ponit potentiam sensitivam nec imaginativam nec intellectivam aliqua specie informari, sed solum per species excitari et per excitationem rebus cognitis configurari et assimilari. Modus autem positionis talis est. Dicunt quod anima rationalis quantum ad partem sensitivam est per suas potentias similitudo omnium sensibilium, per potentiam intellectivam potentialiter similitudo omnium tam sensibilium quam intelligibilium, omnium scilicet quae cognoscit per intellectum. Ait enim *Aristoteles* [2] quod « intellectus est omnia intelligibilia et sensus omnia sensibilia et intellectus est species specierum sicut manus organum organorum » ; habet ergo anima in se « quo est omnia facere et quo est omnia fieri », ac per hoc habet quod assimilatur et assimilat. Et ut ex parte sensus incipiamus, dicunt quod anima unitur corpori per suam substantiam sicut forma et perfectio, unitur autem organis diversis per suas potentias secundum diversitatem dispositionis organorum respectu diversorum obiectorum. Dum igitur species alicuius sensibilis, pote coloris, impressa est in organo sensus visus, potentia visiva, quae perfectio est talis organi, excitata et pulsata et inclinata ex organi immutatione cum quo vere unitur in ratione motoris essentialis configurat se seu assimilat et coaptat illi motui proportionaliter et immutatur et consimili immutatione, et talis immutatio facta ab anima seu a potentia animae vi

1. Cf. M. d'Aquasparta, l. c., p. 282 : « *Aliorum positio...* ». Cette opinion est celle-là même que P. Olivi développe et soutient longuement au cours de sa question 58, l. c.

2. *De anima*, III, c. 3, text. 18 ; c. 8, text. 37 sq. (éd. Juntas, f. 169 c-d, 180 c). Cf. M. d'Aquasparta, l. c., p. 283.

a) T corr. ex *propter*.



ipsius animae sumpta occasione a specie impressa in organo dicitur sensatio, ut audire vel videre. Species autem immutans organum sensus particularis multiplicat se per nervos opticos et immutat organa sequentium potentiarum. Quaelibet autem potentia, facta immutatione in suo organo, nihil accipiendo ab illa specie se ipsam assimilat et configurat motioni factae in organo cuius ipsa potentia in ratione motoris est propria perfectio, ut secundum istum modum organa virium sensitivarum informentur a speciebus rerum sensibilium, ipsae vero potentiae nihil omnino a speciebus *a)* recipiant nisi quod, occasione sumpta ab immutationibus organorum, se ipsas similibus immutationibus configurant. Facta vero immutatione in organo ultimae potentiae sensitivae, scilicet imaginativae, inter quam et intellectum nullum cadit medium, intellectus configurat et assimilat se illi immutationi, quae facta erat in organo phantasiae, et sic intelligit quidquid imaginatio apprehendit nihil accipiendo omnino a specie quae est in phantasia, sed solum configurando et assimilando se immutationi quae facta erat in organo phantasiae vel immutationi *b)* qua se vis imaginativa conformaverat immutationi factae in suo organo.

Secundum istum modum salvant gradus abstractionis secundum quos altior potentia abstrahit ab inferiori, ut intellectus a phantasmate, non quod aliquid extrinsecum ingrediatur in essentiam animae, seu derivatio seu multiplicatio ab extrinseco, sed quod anima secundum suas potentias se conformat et assimilat immutationibus factis in organis modo iam dicto. Immutat autem unum organum [T, f. 68 a] immutatum aliud propter naturalem colligantiam, quaelibet autem potentia immutat se et assimilat propter naturalem colligantiam qua unitur organo in ratione motoris proprii ; intelligentia autem se immutat ad immutationem organi phantasiae seu ultimae potentiae sensitivae seu ad mutationem ipsius potentiae propter naturalem colligantiam quam habet immediate cum ea. Ut sic appareat quod nulla potentia imprimitur a specie derivata seu multiplicata ab extrinseco, nec species educuntur de intellectu possibili seu de aliquo seminario eius, ut dicebat praecedens positio, nec aliqua alia species in intellectu requiritur quam ipsa assimilatio potentiae quam anima facit per se modo iam dicto.

Habet haec positio auctoritates plurimas *Augustini* pro se. Primo, X *De Trinitate*, cap. 5, in fine [1] : « Illas, inquit, animae partes, quae *c)* corporum similitudinibus informantur, sentimus nos habere cum bestiis communes ». Non est autem, ut dicunt, intentio *Augustini* quod aliquae potentiae animae etiam sensitivae informentur etiam specie accepta a re, sed hoc dicitur de sensitivis ratione organorum ; de intellectu autem isto modo negant, eo quod non habeat *d)* organum corporale cuius sit perfectio. — Item, XII *Super Genesim ad litteram*, cap. 16 *e)*, sic ait [2] : « Quamvis modo videamus atque incipiat eius imago esse in spiritu nostro, illud quoque cum absens fuerit recordamur, cum eamdem imaginem eius non corpus in spiritu, sed ipse spiritus in seipso

1. Num. 7 (P L 42, 977). Cf. M. d'Aquasparta, l. c., p. 269 sq.
2. Num. 33 (P L 34, 467).

a) T add. *nihil omnino*. — *b)* T repetit *que facta... immutationi*. — *c)* T *qui*. — *d)* T *habeant*. — *e)* T *29*.

mira celeritate facit ». — Item, XII *Super Genesim* [1] : « Corpus non sentit, sed anima per corpus, quo velut nuntio utitur ad formandum in se quod exterius nuntiatur ». — Item, X *De Trinitate*, 5 : « Anima, inquit [2], imagines rerum convolvit et rapit factas in semetipsa de semetipsa, datque eis formandis quiddam substantiae suae ». Unde patet quod ista videtur expresse opinio *Augustini*.

Habet etiam haec positio plurimas *rationes*.

1. Prima est quia cum species accepta a rebus habeat quodam modo conditiones sui principii et suae originis *a)*, cum illa ortum habuit a corpore, sapit necessario rationem corporeitatis ; ergo intellectus talem speciem recipiendo fiet quodam modo compositus et materialis ac per hoc non aptus, sed ineptus ad intelligendum.

2. Item, talis receptio multum derogat nobilitati animae : cum enim sit nobilior omni forma corporali, non videtur quod possit recipere speciem corporalem.

3. Item, *Commentator*, super III *De anima* [3], dicit quod verius fit unum ex intelligente et intelligibili quam ex materia et forma ; sed si species ab extrinseco adveniret et eam de se non faceret, non videtur quod anima talem unitatem habere posset.

4. Item, sicut impossibile est quod ex corpore fiat spiritus, ita quod ex corporali *b)* fiat spirituale ; sed species est corporalis in phantasmate, spiritualis in intellectu.

5. Item, omne compositum ex infinitis indivisibilibus est divisibile in infinita individua numero et habet actu in se infinita individua numero ; sed species intelligibilis, si est genita a corpore vel forma corporali, est composita ex *c)* infinitis indivisibilibus, ut ostendam ; ergo habet infinita individua numero actu. Probatio minoris. Si forma corporalis vel corpus generet speciem suam in intellectu, oportebit quod quaelibet pars generet in eo speciem suam : tum quia quaelibet poterit hoc facere sicut et totum et sicut possent si divisae essent ; tum quia non poterit ab intellectu quaelibet pars intelligi nisi cuiuslibet partis habeat speciem : species enim quae non est genita a parte non potest repraesentare partem, cum non sit eius similitudo ; tum quia forma extensa nihil agit nisi per suas partes nec aliud dicit a suis partibus ; tum quia forma corporalis non potest agere in aliud nisi sub aspectu corporali et sub certa figura ita quod conus eius est in patiente, basis fundatur secundum distantiam laterum agentis. Et sic patet quadruplici via quod quaelibet pars formae seu obiecti corporalis generat speciem suam in intellectu, quaelibet autem ibi est simplex et indivisibilis ; sed quaelibet non potest ibi generare speciem indivisibilem nisi ponantur ibi species infinitae indivisibiles, cum partes formae corporalis *d)* sint divisibiles in infinitum ; [T, f. 68 b] ergo ibi sunt species infinitae indivisibiles.

6. Item, sequitur quod ex speciebus ipsarum partium non poterit forma corporalis totius constituta et continuata effici nisi species inter

1. Cap. 24, n. 51 (P L 34, 475).
2. Num. 7 (P L 42, 977).
3. Averroes, *De anima*, III, text. 5 (éd. Juntas, f. 164 c). Cf. M. d'Aquasparta, l. c., p. 284.

a) T *organis*. — *b)* T *corporale*. — *c)* T *est*. — *d)* T *corporales*.

se habeant unitatem continuitatis vel aliquam aliam conformem unitati partium obiecti ; sed talis unitas non videtur posse dari inter illas species.

7. Item, quaelibet species trahit sui generis rationem a forma obiecti ipsam generantis ; sed genus formae corporalis est corporeum et sensibile et disparatum a genere intelligibilium ; ergo species genita a corpore vel a forma corporali habet rationem corporalis et sensibilis, et non intellectualis nec simplicis.

8. Item, forma unius rationis quae agit naturali modo non videtur posse gignere duos effectus vel duas species diversorum generum ; sed formae corporales sic semper agunt generando ex se speciem ; ergo impossibile est quod ab una generetur species intelligibilis et corporalis, cum sint diversorum generum.

9. Item, omnis influentia obiecti, cum dependeat ex obiecto, non potest durare nec conservari nisi per continuam influentiam et praesentiam obiecti ; sed nos experimur quod retinetur species in memoria intelligibili in absentia obiectorum ; ergo non fuerunt generatae ab obiectis.

10. Item, omne agens unius rationis determinat sibi patiens proportionale et unius rationis ; sed formae corporales agunt in materiam corporalem, quae nullam habet rationem communem cum potentiis nostrae mentis, nec univocantur in materia ac per hoc non habent unam communem rationem per quam possunt a re corporali pati.

11. Item, nullum patiens intellectuale potest esse terminus actionis corporalis, quia haberet necessario situm corporalem : quod est impossibile [1].

Hic est modus positionis, haec motiva *diversorum*, qui eam sequuntur ; sunt et alia motiva, sed possunt reduci ad ista. Respondent autem ad omnes auctoritates *Augustini*, quae videntur dicere quod aliquid recipit ab extra, quod intelliguntur quantum ad occasionem excitationis tantum : unde omnis illa gignatio speciei a specie vel abstractio speciei intelligibilis a phantasmate est occasionalis. Si ista positio aliqua inconvenientia includat vel si rationes eius non concludunt, apparebit sequentem positionem pertractando.

§ 3.

Est igitur *alia positio*, quae videtur magis communis et magis probabilis, quod anima species quibus intelligit a rebus accipit. Modus autem positionis talis est, quod omnis humana et naturalis cognitio a sensibus oriatur, ut ostensum est in praecedentibus quaestionibus, quia « deficiente sensu deficit scientia quae est secundum illum sensum » [2]. Res ipsa sensibilis multiplicat speciem suam in medio et species habens esse spirituale in medio immutat organum, ita quod si illa immutatio fuerit fortis ut quantum oportet nata sit vocare illam potentiam quae perficit organum in ratione motoris, talis vocatio seu excitatio potentiae est ultima dispositio ad actum sentiendi. Aliquando enim fit impressio in organo sic debilis ex parte speciei vel quia vis sensitiva impeditur prop-

1. Les arguments 5-11 sont pris presque *ad litteram* dans P. Olivi, l. c., p. 454 sq.
2. Aristot., *Posterior.*, I, c. 18, text. 33.

ter vehementem attentionem superioris, ut patet quod non audimus vocantes nos aliquando, quando profunde cogitamus de alio, nisi fortiter vocent *a)* nos. Ab illa igitur specie immutante organum et potentiam, quamvis alio et alio modo, sicut expositum ést in praecedenti questione [1], per nervos opticos fit multiplicatio similis speciei, quamvis spiritualioris secundum quod vires sunt superiores, usque ad sensum communem ubi immutatur organum et potentia et speciebus sensuum particularium modo simili sicut dictum est in sensu particulari, quamvis spiritualius. Ad sensum enim communem sicut ad iudicem et centrum omnium sensuum deferunt *b)* sensus particulares sua sensata per species, non per illas quae sunt in organis, quia accidens permutari non potest, sed per similes ex eis multiplicatas ; iudicat enim de sensibilibus particularibus et eorum differentiis, ut dicunt *Augustinus*, II *De libero arbitrio* [2], et *Aristoteles*, in fine II *De anima* [3]. Facta autem tali multiplicatione in organo phantasiae, quae est ultima potentia sensitiva et per consequens spiritualior de intellectu, [T, f. 68 c] tunc species est in ultima dispositione, non quod eadem quae est in illo organo fiat in intellectu, sed quod ex ea multiplicetur species intelligibilis et spiritualis virtute luminis intellectus agentis, cuius actio est dare phantasmati talem virtutem ut sic ex eo gignatur talis species spiritualis.

Declaratur autem ista positio quoad modum et possibilitatem eo quod, sicut anima in quantum est forma corporis per suam virtutem habet unde corpus potest parvum nutrire, augere et ad perfectum quantitatis gradum cibo ab extrinseco sumpto perducere, sic in quantum est forma cognitiva apta nata perfici notitia omnium rerum, habet in se vim activam per quam, sumptis ab extrinseco speciebus *c)*, se potest ad actum perfectum cognitionis deducere. Videamus igitur quomodo sua virtute perficit suum corpus sumpto extrinseco alimento, et tunc videbimus quomodo se perficit secundum omnem modum cognitionis tam sensitivae quam intellectivae specie a re extra.

Modus autem quem tenent *moderni* et *magni doctores* circa perfectionem corporis in quantitate talis est, IV *Quolibet*, quaestione 37 [4]. Dicunt enim quod, cum anima in sui infusione uniatur corpori organico formato ex humido radicali et seminali, anima existens forma talis corporis agit in humidum nutribile attractum a subiecto ad omnes partes corporis et divisum in minutis foraminibus seu poris. Agit autem anima in illud humidum nutribile transformando eius humiditatem a propria forma illam *d)* corrumpendo et formam membri cuius ipsa iam est perfectio ei imprimendo vel communicando, ita quod si materia illius humidi separata maneret et separatim reciperet formae agentis impressionem, formam scilicet membri, esset vera generatio, non nutritio. Nunc autem quod anima, illam formam corrumpendo, eius materiam unit materiae suae, hoc est sui membri, et uniendo communicat sibi

1. Cf. supra, q. 2, a. III (p. 207 sq.).
2. Cap. 2, n. 12 (P L 32, 1247).
3. Cf. text. 144 sq. (éd. Juntas, f. 155 b).
4. **Nous n'avons pas su retrouver le Quodlibet dont il est ici question.**

a) T *vocet.* — *b)* T *differunt.* — *c)* T *spibus.* — *d)* T *illa.*

formam membri non seorsum, talis actio dicitur nutritio, non generatio, quamvis non fiat sine generatione formae membri in materiam humidi nutribilis *a)*. Quia igitur humiditas illa ut attracta est per diversas alterationes ad poros, facta est necessitas vel quasi necessitas ut subintret vel acquirat formam membri, dum membro unitur, ut eius formam suscipiat, eius propria forma substantiali omnino spoliatur sine omni eductione alterius de potentia dictae materiae nutrimentalis et in instanti illius expoliationis seu corruptionis propriae formae *b)* nutribilis materia *c)* illa nutrimenti unitur materiae membri et forma membri informatur. Et sic quasi quaedam mixtio fit cibi cum cibato ; in qua etiam expoliatione formae nutribilis et susceptione formae membri expoliatur materia membri forma sua substantiali et accidentali etiam cum sua quantitate usque ad potentiam per quam habet fieri augmentatio absque omni accumulatione et penetratione ; anima autem addita materiae cui advenit dat illi materiae cui advenit virtutem extensibilis ad maiorem quantitatem, manente eadem densitate : quod requiritur ad verum augmentum naturae. Et sic materia nutrimenti adveniens, in quantum est denudata propria forma substantiali et accidentali et etiam quantitate, remanens tamen in potentia quanta, ut scilicet potens subintrare quantitatem materiae cui advenit, auget, in quantum vero est in potentia caro, potens scilicet recipere formam membri, nutrit.

Ex quibus omnibus patet, iuxta istam positionem, quod corpus humanum, in quantum augmentabile et perfectibile ut informatur anima, habet rationem ut ex alimento ab extra accepto perficiatur et alimentum extrinsecum se habens in ratione materiae potius quam activi habet aspectum ut virtute animae possit transmutari variis transmutationibus, donec recipiat formam membri humani et in quolibet animali secundum exigentiam membri quod nutritur. Ex hoc, dicunt, apparet unitas hominis : de simili modo perficitur anima quantum ad perfectiones naturales quo *d)* perficit corpus, cuius est forma et perfectio. Vides enim in praedicta positione de augmento quod alimentum, quod est grossum in se et materiale et corporale, primo digeritur in dentibus vel in [T, f. 68 d] stomacho quasi reciperet quoddam esse spirituale, postea recipitur in hepate ubi recipit esse magis spirituale, postea in venis ubi adhuc magis spirituale, ubi dicitur ros, postea in poris corporis minutissimis, ubi dicitur cambium, et tandem quod prius erat quantum omni quantitate exuitur, quia hoc exigit ordo naturae et virtus agentis animae et terminus cui unitur, quamvis nova quantitate termini induatur. Et certe si vis mensurare processum naturae a fine, qui est processus certissimus et mensura certissima, cum anima dividit materiam nutribilis propria quantitate secundum modum praedictum, qui est magistrorum dictorum, si membrum esset non quantum, materia nutribilis remaneret non quanta. Nec hic dicitur quod alimentum agat in corpus, sed quod patitur a virtute animae ipsum transmutantis, et tamen perficitur corpus per ipsum.

Sic est dum anima perficitur scientiis et virtutibus naturaliter acquisitis, quod ipsa sensitiva, ut sunt in re extra, sunt quasi nutrimentum

a) T *nutribili*. — *b)* T *propria forma*. — *c)* T *tamen*. — *d)* T *quam*.

materiale et grossum, species rei recepta in medio est quasi cibus receptus in stomacho ; et sicut cibus vel humor, dum est in poris, dividitur *a)* a propria quantitate et unitur materiae membri et induitur quantitate membri cum maiori extensione sicut ratio termini, qui est augmentum et nutritio, exigit, sic phantasma vel species in phantasia est in ultima dispositione ut per speciem ab eo multiplicatam, quia ipsum cum sit accidens mutari non potest, denudetur *b)* omni quantitate, quia hoc requirit *c)* terminus, qui scilicet est cognitio intellectualis, et *d)* intellectui uniatur omni quantitate denudata ; illa specie et naturali multiplicatione *e)* speciei, id est quocumque sensibili denudata *f)*, habet aspectum naturalem ut intellectum spirituali modo informet et in eo spiritualitatem recipiat, sicut cibus habet naturalem *g)* aspectum, quia ad maius sublimari non potest, ut membro humano uniatur et ipsum perficiat, in qua perfectione se habet magis in ratione passivi quam activi. Unde cum omnia creata sint ut hominem perficiant et homini serviant, sic secundum ordinem naturalem mutantur et transmutantur et fiunt spiritualia ex corporalibus, sicut requirit ipsa ratio humanae perfectionis. Propter quod omnes rationes quae ex natura rei in se arguunt, ut quod corporale non agit in spirituale, ut ex corporali non fit spirituale, omnino deficiunt, quia ad particularem rerum ordinem non attendunt nec ad rationem perfectionis humanae in esse primo et secundo, et tamen, cum homo sit finis omnium, secundum eius exigentiam debent omnia mensurari. Sicut igitur intelligere est ultima cognitio humana et altior, sic complexio membri humani est nobilius nutribili *h)* ; et sicut nutrimentum quantumcumque grossum habet aspectum ad formam membri humani ut sit transmutabile virtute animae sicut exigit introductio illius formae, sic omnis res de mundo quantumcumque corporalis et grossa habet aspectum ut sit cognoscibilis ab intellectu humano et ut sit transmutabilis secundum rationem multiplicationis speciei, donec fiat omnino intelligibilis.

Exemplum etiam ad hoc quod ex specie corporali possit multiplicari spiritualis adducunt, quia secundum quod dicit *Commentator*, super II *De anima* [1], in quodam praelio facto in Graecia venerunt vultures a quingentis miliaribus ad cadavera mortuorum, quod quidem non fecissent nisi facta esset immutatio ab odore, et cum, ut dicitur in *De sensu et sensato* [2], odor sit quaedam « fumalis evaporatio », non potuit tantum mediante fumo odor cadaverum multiplicari, etiamsi ipsa cadavera fuissent totaliter in fumum resoluta ; propter quod vult quod odor duobus modis multiplicatur, scilicet materialiter mediante fumali evaporatione, quae multiplicatio habet certum terminum, quantum scilicet corporalis fumus potest diffundi, secundo modo multiplicatur spiritualiter, quae multiplicatio incipit ubi deficit prima, et ideo vultures propter bonitatem olfactus potuerunt sentire odorem a tanto spatio. Ita dicunt quod species rei sensibilis habet certum terminum, pote virtutem

1. Text. 97 (éd. Juntas, f. 146 a).
2. Cap. 2 (éd. Juntas, f. 187 d).

a) T *dividatur*. — *b)* T *denudatur*. — *c)* T *requiritur*. — *d)* T om. — *e)* T *naturalis multiplicatio*. — *f)* T om. — *g)* T *multiplicem*. — *h)* T *nutribile*.



seu potentiam imaginativam et hoc modo quodam [T, f. 69 a] corporali, sed ulterius potest multiplicari spiritualiter simul retinendo spiritualitatem et iterum repraesentantiam eius a quo est. Videmus etiam quod res secundum quod per diversa media multiplicat speciem suam, quamvis eadem videatur, alio modo et sub alia quantitate apparet, ut si res sit in medio denso, pote calculus in aqua, vel in medio raro, pote in aëre, quia, dum multiplicatio speciei egrediatur a medio denso ad rarum, frangitur radius a perpendiculari et ideo ex quadam dilatatione speciei radiosae videtur res maior quam sit, ideo videtur sol maior in mane quam in meridie propter nubes densas interpositas quas incipit elevare, quae in meridie dissolvuntur ; e converso si oculus esset densa res in medio raro, appareret res minor quam sit, quia fit fractio radii ad perpendicularem ; si autem medium sit uniforme, in quo est res visa et oculus videns, appareret res sub quantitate propria secundum modum propinquitatis et distantiae : hoc dico quia minor a longe, maior de prope, eo quod sub angulo videtur, qui quanto plus protrahatur, tanto minor efficitur.

Si vero hic quaeris quare, dum res existens in medio raro multiplicat *a)* speciem per medium densum, fit fractio radii ad perpendicularem, e converso autem existens fit fractio a perpendiculari, perspectivi est inquirere ; potest tamen dici quod omnis multiplicatio speciei fit circulariter quantum est de se et respectu cuiuscumque termini habet radium perpendicularem, qui respectu aliorum terminorum non est perpendicularis, respectu aliorum est sicut cor in animali. Sicut igitur homo, quando invenit resistentiam vel timet, virtus vitalis et animalis et spiritus refugiunt ad cor, sic radii dum inveniunt resistentiam, quod fit in medio densiori, fugiunt ad perpendicularem quae *b)* est quasi cor, quia inter omnes brevior et fortior, et ideo tunc franguntur ab incessu proprio ad perpendicularem sicut ex timore vel ex verecundia spiritus a propriis motibus ad cor revertuntur ; e contra, dum a medio denso ingrediuntur medium rarum, franguntur a perpendiculari quasi ab ea *c)* fugiendo et se dilatando, sicut cessante verecundia vel timore spiritus et vires a corde resiliunt et sparguntur per corpus. Videmus etiam quod si res visa partim sit in medio denso, pote baculi medietas in aqua, et partim in raro, pote alia medietas baculi in aëre, apparet baculus fractus propter fractionem et varietatem speciei partis quae est in aqua et illius quae est in aëre [1].

Sic fit multiplicatio quasi per modum uniformem a re sensibili usque ad organum ultimae virtutis sensibilis, scilicet imaginativae, quamvis non sit medium omnino uniforme, quia quanto organum est superioris virtutis, tanto spiritualius species in eo recipitur, sicut de alimento dictum est secundum gradus digestionum. Dum autem ab ultimo sensitivo fit multiplicatio usque ad intellectum, propter totalem varietatem medii, intellectus scilicet possibilis, species frangitur et recipit novum modum quasi fiat fractio a perpendiculari, ut iam secundum omnem modum dilatationis quem *d)* species potest habere, apta

1. Cf. P. Olivi, l. c., p. 490 sq.

a) T *multiplicans*. — *b)* T *perpendiculare qui*. — *c)* T *eo*. — *d)* T om.

nata sit repraesentare ipsam, scilicet ratio universalis. Nec ex hoc sequitur quin species in intellectu repraesentet ipsum singulare, immo ex tali fractione a medio denso ad rarum, hoc est ab organo imaginativae ad intellectum, fit duplex fractio : una denudando ab omni materialitate per se et per accidens, qualiter spiritualis dicitur species rei singularis in intellectu, alio modo denudando speciem per considerationem non solum ab omni materia per se et per accidens, sed etiam a conditionibus materialibus, qualis est species in intellectu praesentans quidditatem universalem.

Ponit igitur haec positio, secundum dicta in praecedentibus quaestionibus, quod vis intellectiva et ab ipsa [T, f. 69 b] sensatione et a specie quae est in sensu potest virtute luminis intellectus agentis species abstrahere intelligibiles et ab ipso phantasmate, deficiente actu sensus. Quod autem a sensu intellectus immediate speciem possit abstrahere intelligibilem nec aliae vires sensitivae superiores sint necessariae intellectui nisi absente sensu, expresse dicit *Commentator*, super III *De anima*, super illam particulam *Quoniam autem privatio passionis* etc. : « Imaginativa, inquit [1], et cogitativa et rememorativa non sunt nisi loco virtutis sensibilis, et ideo non indigemus eis nisi in absentia sensibilis ; et omnes iuvant *a)* se ad praesentandum imaginem rei sensibilis, ut aspiciat eam virtus rationalis abstracta et extrahat intentionem universalem». Et post pauca, super illo verbo *Et ita de quaesito et fugito* : « Intentio, inquit [2], cogitantis nihil aliud est quam haec, scilicet ut virtus cogitativa ponat rem absentem a sensu quasi rem sensatam ». Et aliquantulum infra : « Et ideo quando comprehensibilia per sensum fuerint praesentia apud sensum, tunc cadit cogitatio et remanet operatio intellectus in eis ». Patet ergo quod species intelligibilis abstrahitur a sensu seu sensatione antequam fiat in imaginatione.

Sic igitur patet *primus* articulus, quomodo scilicet diversi circa istam quaestionem diversimode opinantur.

II

Circa *secundum*, scilicet quod corpora aliquo modo agant in animam, in quantum saltem corpori est coniuncta, ac per hoc aliquo modo causa sunt illorum accidentium quae competunt homini in eo quod homo, de quorum numero est ipsum intelligere, ut dicitur I *De anima* [3]. Videmus quod ignis immutat totum hominem, ut est ingerens dolorem toti homini, ac per hoc aliquo modo agit in animam ; videmus etiam quod constellationes caelestes immutant quodam modo totum hominem et immutant inclinando voluntatem quodam modo, dicente *Philosopho*, libro *De proprietatibus animalium* [4] : « Regna facta sunt vacua et terrae depopulatae ad coniunctionem duarum magnarum stellarum, Jovis et Saturni » ; videmus quod sonus harmonicus immutat totum homi-

1. Cap. 1, text. 7 (éd. Juntas, f. 167 c).
2. Cap. 5, text. 33 (éd. Juntas, f. 174 c).
3. Cap. 1, text. 12 (éd. Juntas, f. 110 bc).
4. Nous n'avons pas su retrouver la présente citation.

a) T *iuvat.*

nem : dicit enim *Boëtius*, in *Musica* sua [1], quod quidam tangens citharam concitavit quemdam iuvenem ad lasciviam ut quasi furiosus videretur ; videmus quod donum oblatum *a)* immutat et inclinat voluntatem ad diligendum, salva tamen semper libertate, *verbum autem dulce mitigat inimicos et multiplicat amicos* [2]. Ex quibus omnibus patet quod corpora habent quemdam modum agendi in totum hominem et per consequens aliquem respectum ad actus qui sunt hominis, ut intelligere ; quomodo igitur habetur pro inconvenienti quod species existens in sensu vel in phantasia multiplicet speciem suam usque ad intellectum? cum cognitio etiam intellectiva, quae acquiritur modo naturali, a sensibus incipiat, sensus autem a rebus extrinsecis mediante specie immutetur.

Ubi est etiam attendendum quod species corporalis, vel sensibilis vel imaginativa, a qua vel ex qua multiplicatur species intelligibilis, non agit in animam seu in intellectum proprie, cum species intelligibilis non originetur nisi *b)* virtute intellectus agentis, ut sic dicatur quod intellectus seu anima magis egit in speciem corporalem abstrahendo ab ipsa intelligibilem quam e contrario et magis dicatur intellectus active se ipso formari quam ab illa specie, ut in tali formatione speciei intelligibilis ipsa species corporalis sit magis seu de quo, intellectus agens sit ipsum quo active fit, intellectus vero possibilis sit in quo formatur. Et sic nobilius est agens patiente et intelligere magis agere quam pati. Et hoc videtur esse sententia *Augustini*, XII *Super Genesim*, cap. 16 *c)* : « Nec sane, inquit [3], putandum est corpus aliquid facere in spiritu, ut vice materiae spiritus corpori subdatur ; omnino enim praestantior est qui facit ea re de qua aliquid facit, neque ullo modo spiritu praestantius est corpus, immo perspicuo modo spiritus corpore ». [T, f. 69 c] Ecce quod expresse dicit quod respectu corporis non potest habere vicem materiae de qua, sed bene potest habere vicem materiae in qua. Nec agens respectu materiae in qua semper est nobilius, alioquin anima, cum in se formet species mira celeritate, esset nobilior seipsa ; non ergo talis multiplicatio speciei in intellectu ponit ignobilitatem, cum non sit materia de qua, sed in qua, nec se habeat in ratione passivi, immo potius in ratione activi [4].

Est autem advertendum quod de tali specie dupliciter possumus loqui : aut secundum quod est species vel similitudo vel imago repraesentans rem, et hoc habet a principio suo originali : ab ipso enim habet rationem repraesentandi et per hoc rationem speciei ; aut in quantum est sensibilis vel imaginabilis vel intelligibilis, et haec sunt a virtute animae tam subiective quam effective, quae illam speciem sensibiliter vel imaginative vel intelligibiliter *d)* recipit et eam facit.

Hoc de secundo.

---

1. Lib. I, c. 1 (P L 63, 1170). Boëce, dans ce chapitre, apporte plutôt des exemples contraires, tel celui d'un jeune homme que la musique calmait.
2. Eccli. 6, 5.
3. Num. 33 (P L 34, 467).
4. Cf. P. Olivi, l. c., pag. 438 sq.

---

a) T *ablatum*. — *b)* T *et* pro *nisi*. — *c)* T *VI*. — *d)* T add. *cum*

III.

Circa *tertium*, scilicet quod anima vel intellectus species intelligibiles a rebus recipiat, quamvis, ut puto, hoc satis appareat, potest tamen declarari et auctoribus et rationibus. Huius enim opinionis videtur esse seu *a)* fuisse *Augustinus*, XI *De Trinitate*, cap. 9. Dicit enim[1] quod a specie corporis fit species in sensu cernentis et ab illa fit tertia *b)* in memoria et ab illa quarta in acie cogitantis ; et in epistola *Ad Nebridium*, quae incipit *Prooemio* etc., CII[a] in numero epistolarum[2] : « Nihil est aliud imago, mi Nebridi *c)*, quam plaga inflicta per sensus corporis, quibus non, ut *d)* tu asseris, memoratio quaedam fit in anima, sed ipsa similitudinis illatio seu, ut expressius dicam, impressio ». Item, *Contra Julianum pelagianum haereticum*, libro V[3] : « Rerum corporalium qualitates in res incorporeas transeunt, quod fit quando formas corporum quas videmus in memoria recondimus, nec illae recesserunt a corporibus suis et tamen ad nos quodam modo affectis sensibus transierunt ». Item, XII *Super Genesim*[4] : « Arbor, homo, sol et quaecumque alia corpora, seu caelestia seu terrestria, et praesentia videntur in suis formis et absentia cogitantur *e)* imaginibus animae impressis » ; et sequenti capitulo[5] : « Cum aliquid oculis cernitur *f)*, continuo fit imago eius in spiritu ». Accipe totam auctoritatem usque ibi « *videbatur* ». — Item, *Gregorius*, XXVI libro *Moralium*, circa principium, tractans illud Ezechielis, VIII, 10 : *Universa idola domus Israël depicta erant* : « Bene, inquit[6], dicitur *depicta erant*, quia dum exteriorum rerum species intrinsecus attrahuntur, in corde depingitur quidquid fictis imaginibus cogitatur ». Ideo *Hugo*, super illud Eccle. 1, 8 : *Non satiatur oculus visu nec auris auditu impletur*, ita dicit[7] : « Sane duo sunt, quae ex vocum perceptione per auditum ingrediuntur ; per visum namque ad cognitionem ex rebus perveniunt substantia et forma, ex vocibus per auditum signa et melodia »[8].

Rationes etiam huic favent positioni.

1. Primo quidem *g)* quia hoc videtur congruere ordini et unitati universi, dum superiora principia agunt in inferiora et perficiunt, et subduntur eis vice materiae ut aliquid de eis agant, et inferiora sunt occasionaliter perfectiones superiorum non de illis aliquid agendo, sed de se virtute superiorum aliquid immittendo quo superiora seipsa perficiant ; sic fit intima colligantia istorum ad illa.

2. Item, species est necessaria ad actum intelligendi, ut dictum est,

1. Num. 16 (P L 42, 996).
2. Epist. 7 (alias 72), c. 2, n. 3 (P L 33, 69).
3. Cap. 14, n. 51 (P L 44, 812).
4. Cap. 6, n. 15 (P L 34, 459).
5. Cap. 11, n. 22, 23 (P L 34, 462).
6. Cap. 6, n. 7 (P L 76, 353).
7. *In Eccle.*, Hom. II, c. 1, v. 8 (P L 175, 141).
8. Cf. M. d'Aquasparta, l. c., pag. 276 sq.

a) T om. — *b)* T *tertio*. — *c)* T *quod mombridi* pro *m. N.* — *d)* T om. — *e)* T *cogitatur*. — *f)* T om. — *g)* T *quid*.

principaliter ad faciendum rem esse praesentem in ratione cogniti ; sed non repraesentat rem nisi in quantum ab ea originatur : unde magis habet rationem repraesentandi ab origine quam ab obiecto vel efficiente, ut patet, quia species quae est in sensu nec a sensu nec a lumine corporali habet quod repraesentet talem esse et non talem ; ergo, si species de ipsa anima educitur, magis, immo solum repraesentabit animam.

3. Item, secundum doctrinam *Aristotelis*, III *De anima* [1], intellectus abstrahit speciem intelligibilem a phantasmatibus, cuius actio est respectu phantasmatum sicut est actio lucis respectu colorum sensibilium et respectu intellectus possibilis sicut actio lucis [T, f. 69 d] respectu oculi ; sed ista similitudo omnino nulla est, si intellectus possibilis virtute luminis agentis non recipiet species a phantasmatibus seu a speciebus quae sunt in virtutibus sensitivis.

4. Item, ex ordine potentiarum ad invicem, in quo quidem ordine cadit potentia intellectiva, ut est hominis ; sed ordine naturae inferius non agit in superius et est verum secundum modum supra expositum agendo aliquid de illo, sed oportet quod agat in ipsum agendo aliquid in illo et hoc maxime virtute superioris, ut sic dicatur quod vis superior informat se et agit de inferiori formata, sicut videmus quod imaginatio format seipsam de sensu formato ; ergo, cum sit ordo essentialis intellectivae potentiae ad sensitivas, agunt aliquid non de intellectu, sed in intellectu vel, ut melius dicatur, intellectus format seipsum de potentia inferiori formata.

5. Item, quaedam generantur per accidens et talia non *a)* generantur a sibi simili, sicut calor in aëre a sole, qui tamen non est sibi similis, cum formaliter non sit calidus sol ; sed lux per se generatur, quia a sibi simili, quia sol lucidus est formaliter : oportet enim, ut dicit *Aristoteles*, VIII *Physicorum*, quod omne quod per se generatur a suo simili generetur : « Omnino, inquit [2], speciem habens generat » ; sed manifestum est quod species intelligibilis generatur per se ab aliquo ; ergo, a simili; nullum est tale nisi res extra ; ergo etc.

6. Item, res extra est causa speciei in sensu et illa causa speciei in imaginatione et illa est aliquo modo causa speciei quae *b)* est in intellectu, quia « nihil est in intellectu quin prius fuerit in sensu », maxime de rebus quae *c)* cadunt sub naturali apprehensione, et hoc secundum *Augustinum* [3] et *Philosophum* [4]. Quaero igitur : res extra in quo genere causae se habet respectu speciei intelligibilis ? non finalis, quia res praecedit illam speciem ; nec formalis, quia destructa re extra, adhuc potest remanere species in intellectuali memoria, nihil autem *d)* remanet destructa sua forma ; ergo necessario habet se in ratione causae efficientis vel materialis, de qua virtute animae sit originaliter, non quod sit eius materia substantialiter ut ferrum cultelli.

1. Cap. 3, text. 18 sq. (éd. Juntas, f. 169 c-170 c).

2. Cap. 5, text. 40.

3. *Super Genesim*, IV, c. 32, n. 49 (P L 34, 316) ; *Confess.*, X, c. 8, n. 12 sq. (P L 32, 784).

4. *De anima*, III, c. 8, text. 39 (éd. Juntas, f. 180 d) ; *De sensu et sensato*, c. 6.

a) T repetit *g. p. a. e. t. n.* — *b)* T *qui.* — *c)* T *qui.* — *d)* T *aut.*

Quod autem dicit praecedens positio quod potentia format se ipsam occasione sumpta ex informatione facta in organis sensuum, videtur esse contra *Aristotelem*, in principio III *De anima* [1], ubi dicit quod « oportet intellectum esse impassibilem, susceptivum autem specierum ». Item, contra *Anselmum, Monologium*, cap. 11, ubi *a)* dicit [2] quod anima nullam speciem potest totaliter de novo formare, sed illas species, quas in memoria attraxit, potest innumerabilibus modis variare partiendo, multiplicando, ordinando, augendo, minuendo, transformando. Hoc idem dicit *Augustinus, De vera religione*, cap. 10 *b)* : « Phantasmata porro nihil aliud sunt quam de specie corporis corporeo sensu attracta figmenta, quae memoriae commendare ut accepta sunt vel partiri vel multiplicare vel contrahere vel distendere vel perturbare vel ordinare vel quolibet modo figurare cogitando facillimum est » [3]. Hoc idem vult *Augustinus*, XI *De Trinitate*, cap. 8 [4]. Et sic formando species per compositionem et transmutationem illarum, quas per sensus recipit, format in somnis varias species compositorum; nullam autem speciem de novo totaliter formare potest nisi illas quas a viribus sensitivis recepit.

Item, cum organum est mutatum a specie quod anima tali immutatione excitata assimilat se illi immutationi, quaero utrum intellectus advertat illam excitationem aut non : si non, non excitatur ; si sic, ergo cognoscit ; ergo ante omnem assimilationem cognoscit ; ergo frustra se assimilat.

Item, talis excitatio est quaedam motio, ut patet dum auditus vel aliae potentiae excitantur ex suis obiectis ; sed omne agens aliquid videtur immittere in passum.

Item, dum pictor pingit ad similitudinem alterius picturae quam respicit, necessario ab illa pictura aliquid recipit, alioquin frustra respiceret. Probatio : quia si pictura adnihilaretur, recordaretur se eam vidisse et hoc per speciem ; ergo potentia in configurando [T, f. 70 a] se necessario aliquid recipit : non nisi speciem.

Recipit ergo anima speciem intelligibilem a rebus, quam magis dicitur ipsa facere in seipsa modo superius exposito quam res in animam, quamvis utrumque sit verum, ut actus intelligendi sit effective ab intellectu, non autem absque specie obiectum absens repraesentante.

Ex quo apparet quod quaedam magna pars deductionum, quas illi adducunt, non est ad propositum, per quas probatur quod actus potentiarum non sint ab obiectis vel speciebus. Cum dicitur quod « intelligere et sentire et similia active sumpta, si causentur ab obiectis, potius ab ipsis debent denominari quam a potentiis, sicut illuminare et calefacere potius attribuuntur soli et igni quam aëri illuminato vel calefacto, et sic lignum in intellectu magis dicitur intelligere quam intellectus in quo sit ab agente talis actio ; similiter, cum actio recipiat totam suam

1. Cap. 1, text. 3 (éd. Juntas, f. 159 d). Cf. M. d'Aquasparta, l. c., p. 289.
2. P L 158, 159 sq.
3. Num. 18 (P L 34, 130).
4. Num. 12 sq. (P L 42, 994 sq.).

a) T om. — *b)* T *secundo*.

rationem et essentiam ab agente et per consequens totam speciem ab agente, ubicumque agant illa obiecta, per illam formam seu virtutem per quam agunt in potentias semper producerent actiones omnino eiusdem speciei, et tunc actus intelligendi erit in multis insensibilibus »[1] : omnia ista et similia arguit concludendo acsi species corporalis vel obiectum haberet rationem agentis principalis, quod tamen non est verum, immo habet rationem materialis, ex quo intellectus agens originaliter elicit sua virtute speciem intelligibilem ; nec habet rationem activi nisi improprie, in quantum scilicet species intelligibilis ab ea originatur modo exposito.

Ex praedictis patet responsio ad auctoritates *Augustini*[2], quae inductae fuerunt pro praecedenti positione. Quod enim dicitur quod « partes animae quae informantur habemus communes cum bestiis » et cum loquitur de informatione speciei corporalis: quia illa sola est in organis virium sensitivarum. — Ad secundum, cum dicitur quod « corpus non facit hanc imaginem », ostensum est quod corpus non facit eam, sed potius anima facit eam in seipsa de corporali specie. — Ex hoc patet ad sequentem. — Quod vero dicitur quod « facit species in seipsa de seipsa », sicut patet per antecedentia et consequentia *a)* in littera *Augustini*, ipse vult dicere quod anima formata secundum unam potentiam, pote imaginativam, format seipsam secundum aliam, pote secundum intellectivam, de se ipsa scilicet formata secundum imaginationem ; similiter formata intellectu specie simplici mutando, componendo, dividendo, variando species simplices format in *b)* se de se speciem *c)* rei compositae, « dat autem eis aliquid substantiae suae », scilicet subiective in intellectu possibili.

Ad *primam* rationem, quod illa species habet conditionem suae originis corporalis et materialis in ratione repraesentantis, non autem in ratione entis sub tali conditione, scilicet materiali et corporali : rationem enim repraesentandi *d)* habet species ut originatur a re, sed *e)* rationem causae *f)* materialis vel corporalis vel intelligibilis habet a subiecto et virtute in qua recipitur et per quam abstrahitur ; ideo vere repraesentat originem, sed non facit in intellectu compositionem sicut nec alii habitus qui ponuntur in intellectu.

Ad *secundam*, quod, cum talis receptio fiat virtute animae seipsam active et efficienter perficientis, non derogat sibi quod perficiatur ab ignobiliori formali modo, cum talis perfectio subsistentiam recipiat ab anima, anima autem ab illa tale esse secundum quid. Videmus autem alio modo quod nobilius perficitur ab ignobiliori, ut substantia ab accidente et potentiae animae ab habitibus et substantia per potentias.

Ad *tertiam*, quod, quidquid sit de veritate verbi *Commentatoris*, quod scilicet « verius fit unum » etc., hoc tamen ad propositum sufficit quod, dato quod species ab extrinseco veniat, nihil prohibet quin ex ipsa et intellectu vere fiat unum, alioquin gratia et habitus infusi non facerent [T, f. 70 b] vere unum cum anima, quod est falsum.

1. Cf. P. Olivi, l. c., pag. 413.
2. Cf. supra, pag. 216 sq.

a) T om. — *b)* T om. — *c)* T *specie*. — *d)* T *reprehendendi*. — *e)* T *scilicet*. — *f)* T *nec*.

Ad *quartam*, quod, sicut corpus nunquam fit spiritus, sic nunquam corporale fit spirituale idem numero, sed de corporali bene potest per multiplicationem gigni spirituale, licet non spiritus a corpore, quia spiritus, cum sit vere substantia, esse non recipit per multiplicationem, spirituale autem de quo loquimur est intentionale et ideo per multiplicationem recipit esse.

Ad *quintam* « omne compositum ex infinitis» *a)* etc., concedo maiorem, interimo minorem. Ad probationem minoris, cum dicitur quod « quaelibet pars rei multiplicat speciem suam », respondeo : dico quod in quolibet toto actu existente duplex est genus partis. Quaedam enim sunt partes actu in toto existentes signabiles, et quaelibet talis multiplicat speciem suam ; tales autem impossibile est esse infinitas actu, alioquin omne totum esset infinitum, cum omne totum secundum quod habet plures tales partes sit maius seu quantitate continua seu discreta ; tales autem partes, licet multiplicent speciem suam, non sequitur quod sint infinitae, alioquin species quae est in oculo ut in speculo ex infinitis partibus distinctis componeretur. Aliud est genus partium, quae sunt in potentia et non in actu, quales sunt partes secundum quas divisio continui procedit in infinitum, quae partes sicut nec actu existunt nec signabiles sunt, sic nec multiplicant *b)* species suas ; nec tales partes plures habet magnitudo, quod tamen supponit ratio et falso, alioquin non sequeretur quod in intellectu essent species infinitae. Sic igitur cadit argumentum quantum ad formam et deductionem ; cadit etiam, quia sicut omnes partes totius unam speciem totius generant, ut patet in sensu vel saltem in speculo, sic et unam speciem multiplicant in intellectu et non infinitas.

Si forte dicas, sicut videtur dicere argumentum, quod « species in intellectu est indivisibilis et spiritualis, ergo eadem species per idem et secundum eamdem rationem repraesentabit istam partem et illam, quod non videtur possibile, cum species sit similis parti cuius est species et dissimilis alteri, et sic sequitur quod sit eadem similis et dissimilis» : — *respondeo*: dicendum quod, sicut videmus quod forma materialis et extensa secundum aliam et aliam partem sui perficit aliam et aliam partem materiae et alium et alium aspectum habet, forma autem spiritualis cuiusmodi est anima intellectiva per idem et secundum idem, cum sit indivisibile, distinctum tamen ratione et virtute, perficit totum corpus et quamlibet eius partem, quantumcumque partes inter se sint re et natura distinctae et, secundum quod ostensum est in quaestione *De potentiis animae*[1], una et eadem res et substantia sortitur rationem distinctarum potentiarum per respectum ad obiecta distincta, sic species sensibiles, quamdiu sunt in viribus sensitivis, comparantur formis substantialibus extensis quod secundum aliam et aliam partem sui repraesentant distinctionem partium totius, ut patet de specie in speculo, quae secundum alium situm repraesentat oculum et secundum alium nasum ; species autem in intellectu merito comparatur formae substantiali spirituali, quae est anima intellectiva : ideo una et eadem

1. Cf. *De rerum principio*, q. XI, a. 3, § 2, n. 24 sq. (p. 297 sq.).

a) T *finitis*. — *b)* T *multi pluant*.



species repraesentat omnem multitudinem et distinctionem partium differentium et differentias earum, species dico indivisibilis in substantia vel in essentia, multiplex tamen virtute in repraesentando, sicut dictum est de anima in perficiendo.

Item, dicunt *aliqui* [1] quod species de se et de ratione sua est non quanta, sed habet quantitatem per accidens, ratione scilicet subiecti in quo est, et haec est sententia *Hugonis*, *Super Ecclesiasten a)* : « Purum, inquit [2], atque sincerum hoc alimentum in refectionem animae transit, quia licet emanet a specie corporali et per sensus corporis transeat, non potest tamen retineri a corpore, quia corporeum nihil habet, nihil ingerit corpulentum » ; si etiam esset corporea, non videretur quod duae species simul essent. De hoc tamen non curo. — [T, f. 70 c] Item, nullum inconveniens videtur quod ex quanta fiat non quanta, quia non est eadem numero, sed ex quanta per multiplicationem fit non quanta in intellectu, sicut est de ratione seminali, secundum *Augustinum* [3], quae nullo modo tumet et tamen fit res magnae molis. Unde dicit *Augustinus*, *De quantitate animae* [4], et in epistola *Ad Volusianum* [5] hoc videtur dicere, quod species scilicet non sit quanta ; ait enim : « Oculi medium, quod pupilla dicitur, nihil aliud est quam quoddam punctum oculi, in quo tanta vis est quod dimidium caelum, cuius est ineffabile spatium, cerni collustrarique posset ». — Item, videmus in sensu quod minima species quae est pupilla repraesentabit quam maximum corpus, quia si oculus esset in centro terrae videret medietatem caeli ; quare ergo res indivisibilis non repraesentabit quantum sicut minima maximum ?

Ad *sextam* dicendum quod non est ibi ordo continuitatis, cum sit indivisibilis, sed solum virtualis : nam una indivisibilis species virtute continet totum illum ordinem quem continet extensive species quanta.

Ad *septimam* dicendum, ut dictum est, quod species quae est ratio repraesentandi ab obiecto ipsam generante recipit *b)* rationem speciei et repraesentantis, rationem vero sensibilis, imaginabilis, extensibilis, non-extensibilis a subiecto in quo est et a virtute ipsam abstrahente ; ideo non oportet quod, si sit organica a corpore, quod sit corporalis, sed quod repraesentet corpus.

Ad *octavam* iam patet quod species illa intelligibilis iam ortum habuit a corpore, quamvis non immediate, nec differunt specie nec genere quantum ad illam rationem quam trahunt ab obiecto, quae est repraesentare, cum idem repraesentent species in sensu, in imaginatione et in intellectu ; sed quantum ad rationem entis quam trahunt a diversis potentiis vel substantiis, cuiusmodi est corporeitatis vel spiritualitatis, sicut causae seu substantia et potentiae differunt, ita et species.

1. Cf. M. d'Aquasparta, l. c., p. 296 : « *Ad 19...* », d'où ce qui suit jusqu'à *res magnae molis* provient à peu près littéralement.

2. Hom. II, c. 1, v. 8 (P L 175, 141).

3. Cf. *De vera religione*, c. 42 sq., n. 79 sq. (P L 34, 158 sq.). Cf. M. d'Aquasparta, l. c., p. 296.

4. Cap. 14, n. 24 (P L 32, 1048).

5. Epist. 137, c. 2, n. 8 (P L 33, 519).

a) T *Ecclesiasticum*. — *b)* T om.

Ad *decimam a)*, quod ista agentia seu obiecta naturalia duplicem habent modum agendi : unum *b)* scilicet naturalem transmutando subiectum, et quaecumque talem actionem suscipiunt oportet communicare in materia ; anima autem seu potentiae eius sicut nec communem habent cum hiis quae transmutantur naturaliter, sic nec suscipiunt talem actionem ab obiectis. Alius est modus agendi intentionalis secundum quod naturales res per species se exprimunt ; in quantum ad talem receptionem omnes potentiae animae, etiam intellectiva, aliquid habent commune cum omnibus quae talem speciem suscipiunt : propter quod dicit *Aristoteles*[1] quod « intelligere est quoddam pati », quamvis in tali receptione speciei, ut supra dictum est, intellectus se habeat magis in ratione activi quam passivi.

Ad *nonam* etiam patet quod species, eo quod est a tali obiecto, habet quod ipsum repraesentet, sed praesentia obiecti non est tota et sola causa conservationis, immo tenacitas potentiae qualis maxime est in memoria tam sensitiva quam intellectiva, quae conservat ad absentiam obiecti.

Quod dicitur *undecimo c)* quod « nullum patiens » etc. : quod si corporale vel corpus ageret in virtute propria, oporteret actionem ad passum corporale terminari, alioquin passum esset nobilius agente ; hic autem agit in virtute alterius et ut instrumentum, quare non est inconveniens passum esse nobilius tali agente, sicut patet in omnibus. Forma domus nobilior est securi, quia est propter illam securis, et caro humana nobilior calore naturali qui *d)* agit in ipsam ut est instrumentum animae. Similiter est in proposito, quia, cum species corporalis multiplicat se, non agit nisi exprimendo, quae species a subiecto a quo multiplicatur non habet quod sit corporalis vel non corporalis, sed a virtute a qua abstrahitur vel per quam, quae, si sit corporalis, non potest dare nisi esse corporale ; ut patet de specie in sensu, quae abstracta est a virtute agentis corporalis, scilicet lucis, et est in subiecto corporali. Intellecti autem species [T, f. 70 d] est spiritualis, scilicet in intellectu possibili.

IV.

Circa *quartum* articulum huius quaestionis, quod scilicet *e)* intellectus informatus tali specie possit se ipsum movere ad actum intelligendi, patet, quia cum quaelibet res per suam actionem consequatur finem suum naturalem, sicut appetitus finis est naturalis et intrinsecus, sic quaelibet res respectu sui finis naturalis habet unde potest active elicere actionem suam per quam consequatur finem, et loquor de fine naturali ; ita patet in gravi et levi, quae possunt se naturaliter movere. Sed anima rationalis appetit perfici scientia : « omnes enim homines naturaliter scire desiderant »[2] ; ergo naturaliter habet unde potest intelligere. Et hoc est quod dicit *Aristoteles*, III *De anima*[3], quod est in ea « quo est

1. *De anima*, III, c. 2, text. 12 (éd. Juntas, f. 168 b).
2. Aristot., *Metaphys.*, I, c. 1, text. 1.
3. Cap. 3, text. 18 (éd. Juntas, f. 169 c).

a) T 9. — *b)* T *unam*. — *c)* T *x*. — *d)* T *que*. — *e)* T *secundum*.



omnia fieri et quo est omnia facere », et intelligere quo est omnia fieri subiective, et non materialiter vel originaliter. Cum igitur omne activum, si est sufficiens, praesente passo possit egredi in actum, sequitur quod, cum species a rebus accepta rationem veri passivi teneat, scilicet obiecti in quantum ipsum repraesentat, ex eo quod species in quantum species essentiale habet quod repraesentet, accidentale autem est sibi *a)* ratione qua repraesentans quod inhaereat *b)* secundum modum expositum supra, igitur *c)* intellectus informatus specie potest in *d)* actum intelligendi exire.

Nec oportet quod semper praesente specie intelligat, quia cum intellectus sit agens per intentionem *e)*, non habet rationem perfecti activi in ultima dispositione donec eius acies ad talem speciem convertatur, quae quidem conversio fit a voluntate intellectum ad hoc determinante et a multis aliis causis, secundum modum expositum in praecedenti quaestione.

Nec est inconveniens quod intellectus moveat seipsum. Non enim secundum hoc sequitur quod idem secundum idem sit actus et potentia. Sicut enim animal movet se ipsum quia anima movet corpus, sic intellectiva potentia quantum ad primam apprehensionem movet se ipsam, quia *f)* in ratione qua habet lumen intellectuale movet se ipsam; sed in ratione qua est quid nudatum tali specie et tali actu et in potentia, ad illam *g)* movetur. Similiter intellectus perfectus notitia rei simplicis et per illam existens in actu movet seipsum ad cognitionem conclusionis dividendo et syllogizando ubi erat in potentia respectu illius, et sic semper ut movet se est in actu, ut est motum est in potentia.

QUAESTIO IV.

Quaestio nostra fuit utrum intellectus cognoscat se et *h)* habitus suos per essentiam suam *i)* vel per actus vel per speciem, et hoc est quaerere : utrum essentia animae et suorum habituum sit ei ratio cognoscendi se *k)* sicut *l)* eos, vel ratio cognoscendi sit actus vel *m)* requiratur species aliqua genita in acie *n)* cognoscentis seu intellectus, quae sit ratio et medium cognoscendi ea *o)* [1].

Ad huius quaestionis evidentiam est sciendum quod, sicut dicitur communiter et bene [2], contingit rem quamlibet *p)* tripliciter cognoscere, scilicet arguitive et intuitive et speculative. Arguitive, sicut cognosco *q)* ignem esse videndo fumum ; arguit enim intellectus quod, si effectus est, causa est. Intuitive, sicut dum super rem visibilem

1. Cf. M. d'Aquasparta, *De cognitione*, q. 5 ; R. Marston, *De cognitione*, q. 1 (Bibl. Laurenziana, Conv. soppr. 123, f. 159 a-162 d) ; P. Olivi, *II Sent.*, q. 74, 76.
2. Cf. M. d'Aquasparta, l. c., p. 325.

a) T add. *non.* — *b)* T *inherea.* — *c)* T *gratia.* — *d)* T om. — *e)* T *intensionem.* — *f)* T *quasi.* — *g)* T *illa.* — *h)* T *ut.* — *i)* R om. — *k)* R om. — *l)* T om. — *m)* R om. *ratio... vel.* — *n)* R om. *i. a.* — *o)* R *eam* post corr. — *p)* R *cuilibet.* — *q)* T R *cognoscendo.*

dirigitur actu aspectus intuentis *a)*. Speculative, sicut dum intellectus intelligit *b)* quidditatem *c)* universalem rei per speciem eius, quam habet apud se, non ut est haec vel illa *d)*, ut est in illo vel in isto, sed simpliciter naturam rei speculando, ut dum cogito quid (R, p. 117 b) sit rosa, non cogitando quando est vel ubi est.

Loquendo igitur de cognitione modo *arguitivo*, vere cognoscimus animam esse vel quia est, et aliam esse vegetabilem, aliam sensibilem, aliam rationalem, in planta, in bruto, in nobis. Hanc autem cognitionem habemus de anima, seu nostra seu aliorum, et quod sit et in quo *e)* vel ubi sit, sine aliqua specie, a posteriori, per effectus suos et operationes, sicut per fumum cognosco ignem esse et ubi est. Sed per talem cognitionem non intuemur naturam rei.

Hunc modum cognitionis de anima tradit *Augustinus*, *De spiritu et anima* [1], dicens : « Nihil tam novit anima quam illud quod sibi praesto est, nec (T, f. 71 a) menti nostrae animae quidquam magis praesto est *f)* quam ipsa sibi ». Nihil ergo tam novit quam se. Quomodo autem cognoscat se esse, subdit : « Cognoscit, inquit, vivere se, meminisse se, velle, intelligere, iudicare ».

Istum modum cognoscendi tradit *Aristoteles*, *I Physicorum* [2], dicens : « Innata est, inquit, nobis via ex notioribus et certioribus nobis in notiora naturae et certiora ».

Isto modo non solum cognoscimus animam nostram esse et in nobis esse, sed animas aliorum esse et in aliis esse, et varias *g)* in variis esse. Cum enim in plantis videamus aliqua opera communia animalibus, ut nutrire et generare, quaedam communia animalibus et hominibus, in quibus non conveniunt cum vegetabilibus *h)*, ut sentire, imaginari, moveri de loco ad locum, quaedam propria hominibus, ut ratiocinari et intelligere, discernere, consiliari, libere agere : ex primis *i)* operationibus cognoscimus aliquam formam communem esse animalibus et plantis, quam dicimus vegetativam, et illam non esse in illis, quae non possunt talia opera exercere ; ex secundis actionibus aliquam communem esse animalibus et hominibus *k)*, ut sensitivam, quae non est in illis quae non possunt talia exercere ; ex aliis dicimus aliquam specialem formam esse in hominibus, quam *l)* dicimus intellectivam, quae in illis, quae talia opera non possunt facere, non invenitur. Sic ergo de anima nostra cognoscimus quia est et quod in nobis est, et de aliis similiter, per operationes, a posteriori, sine aliqua alia specie.

Sed per istum modum ita parum cognosco animam meam intuitive sicut tuam, quamvis quodam modo cognoscam certius animam meam esse et in me esse quam tuam esse et in te esse: sic *m)* quadam experimentatione intrinseca certior sum quod actus mei sunt tales quod de illis maiorem certitudinem habeo *n)* quam de tuis ; immo de nulla

1. Cap. 32 (P L 40, 801).
2. Cap. 1, text. 2.

a) R *dirigo actum aspectus* pro *d. a. a. i.* — *b)* T om., R *intelligo* pro *i. i.* — *c)* R *quidditationem*. — *d)* R add. *vel*. — *e)* R *qua*. — *f)* R om. *nec... praesto est*. — *g)* T *varios*. — *h)* R *vegetabile*. — *i)* R *penis*. — *k)* R om. *e. h.* — *l)* R *quod*. — *m)* T *sicut*. — *n)* T om. *quod... habeo*.



alia anima possum *a)* certitudinem habere per actus, utrum sit vel utrum in tali corpore sit, nisi de mea. Potest enim angelus bonus vel malus similia opera in assumpto corpore exercere, ut patet in angelo Tobiae, qui ex actibus putabatur homo esse. Ideo coniectura de aliis per actus, certitudo vero *b)* non habetur ; de me autem experimento extrinseco et infallibili sensu interiori, hoc est *c)* intellectu, experior actus tales veros *d)* esse, pote me velle, deliberare, et similia. Et ideo talis cognitio arguitiva de anima mea est certissima, sicut dicit *Augustinus* in auctoritate praeallegata *e)* ; immo est principium certudinis quam de omni alio habeo et centrum immobile veritatis, circa *f)* quod volvitur et cui innititur mobilitas et fluxus omnium aliorum quae sciuntur vel opin-(R, f. 118 a) antur, et etiam eorum quae creduntur, quantum est ex parte mea : non enim scio me credere nec certus sum me *g)* credere nisi quia scio me velle credere *h)* et velle articulis assentire.

Sic ergo animam nostram per actus suos cognoscimus arguitive : quae tamen cognitio de se non est intuitiva, terminatur tamen finaliter ad *i)* intuitivam, ut infra patebit.

Si vero loquamur de cognitione *speculativa*, quae est cognitio tertio modo sumpta, prout scilicet cognoscitur res, non haec vel illa, mea vel tua, sed absolute, iste modus communis est omni animae rationali nec plus respicit meam quam tuam, cum sint eiusdem quidditatis, ac per hoc qui novit unam, novit reliquam. Quid igitur sit anima quidditative, partim cognoscimus naturali impressione : quoniam, secundum *Augustinum*, *VIII De Trinitate*, cap. 4 [1], anima habet impressam naturae hominis notitiam, habet *k)* nihilominus virtutum et habituum notiones, ut dicit *II De libero arbitrio* [2], et in *VIII De Trinitate* [3] dicit quod habet impressam notitiam boni ; partim per subtilem investigationem, dum per actus substantiales *l)* inquirendo a posteriori devenit anima in notitiam talis naturae, sicut aliquando per notitiam accidentium deve-(T, f. 71 b) nimus in cognitionem substantiae. Consummatur autem haec notitia quid sit anima sub irradiatione lucis aeternae super mentem nostram, sub qua, secundum *Augustinum* [4], quid sit iustus animus *m)* et iniustus, anima cognoscit.

Unde videtur mihi quod cognitio arguitiva, quae est per actus et operationes inquirendo, ad istam, scilicet quid *n)* sit res, via inquisitiva terminatur. Sicut dum per propria accidentia intellectus fodiendo et investigando deducitur in cognitionem substantiae rei, quamvis cognita substantia rei via inquisitiva per ipsam substantiam arguendo a priori cognoscantur accidentia ; sic similiter a parte ista, cognita ipsa anima quod *o)* est a posteriori per actus et operationes, a priori per ipsam animam cognoscimus *p)* quod tales debet habere operationes.

1. Num. 7 ; IX, c. 10-12, n. 15-18 (P L 42, 952, 969 sq.).
2. Cap. 15, n. 40 (P L 32, 1263).
3. Cap. 3, n. 4 (P L 42, 949).
4. Ibid., c. 6, n. 9 (P L 42, 953 sq.).

a) T *possunt*. — *b)* R *homo*. — *c)* R add. *in*. — *d)* R *nullos*. — *e)* R om. — *f)* T *etc*. — *g)* R add. *velle*. — *h)* R om. *nisi... credere*. — *i)* R *a*. — *k)* R *item*. — *l)* R *speciales*. — *m)* R *casus* (?). — *n)* R *quod*. — *o)* T *quid*. — *p)* T R *cognoscamus*.

Si vero instes *a)*, et rationabiliter, quod impossibile est quod aliquid cognoscam per suum actum nisi sciam quod talis actus est suus, et quod impossibile est quod *b)* cognoscam quod talis actus est eius nisi cognoscam illud cuius est actus, sicut ponit *Commentator* [1] exemplum, super *I Posteriorum*, quod si insequerer servum fugitivum et ipsum non cognoscerem, si viderem multos fugientes, nunquam illum apprehenderem nisi eius aliqualem notitiam praehaberem. Similiter ponit exemplum *Augustinus c)*, *De magistro* [2], quod nunquam signum ducit in notitiam signati nisi prius habita notitia de signato ; et ponit exemplum, ut si viderem aucupem *d)* retia portantem, nescirem quid significaret, sed si viderem quomodo parat et extendit et aves capit, ex tunc scirem quod talia instrumenta tale quid significant ; ponit etiam exemplum de velo mulieris, quod si ipsa teneret in manu, nescio quid significat, sed si video *e)* quod velat caput, ex tunc scio quid significat *f)* ; propter quod concludit quod originaliter signatum deducit in cognitionem signi quantum ad primam cognitionem ; ergo videtur quod non per actus et operationes, cum sint signa substantiae, possimus in cognitionem substantiae deve-(R, p. 118 b)nire, nisi substantiam praecognoscamus *g)*.

Et est dicendum quod, sicut dicit *Augustinus* libro praedicto, ad hoc quod cognoscatur causa per effectus, signatum per signum, anima per operationes, et similia, necesse est aliquam cognitionem de signato, de causa, de anima praecedere, quae scilicet sufficit quod sit indeterminata et generalis et quasi habitualis ; quae cognitio specificatur usque ad quod quid est per accidentia *h)* propria. Talem autem notitiam habet quilibet in natura *i)* de anima, quae specificatur usque ad quod quid est per operationes proprias. Verbi gratia, video motum, statim ex quadam generali notitia scio quod aliquid movet ; postea investigo, donec inveniam quid movet et quid movetur. Et ista est sententia *Augustini*, *De spiritu et anima* [3], dicentis : « Cum quaerit mens vel anima quidnam sit, profecto novit quod seipsam quaerit ; novit quod sit mens quae seipsam quaerit ; nec aliud de se ipsa quaerit, sed se ipsam ; cum ergo sic novit se, utique novit esse ». Unde patet, quod prima cognitio praecedit istam. Haec est sententia *Augustini*, X *k) De Trinitate*, cap. 3, circa finem : « Quo, inquit [4], pacto igitur *l)* se aliquid scientem scit, quae seipsam nescit ? Nec enim aliquid scientem scit, sed seipsam ; scit igitur seipsam *m)*. Deinde cum se quaerit, ut noverit, quaerentem se iam novit ; iam se ergo novit » *n)*. Et sequitur ad propositum : « Quapropter non potest omnino nescire se, quae, dum se nescientem

1. R. Grossetête est le glossateur ici visé. Dans son commentaire sur le I *Posterior.*, Venise 1494, f. 1 c, il emprunte en effet à Platon l'exemple du maître à la recherche de l'esclave fugitif.

2. Cap. 10, n. 29 sq. (P L 32, 1212 sq.).

3. Cap. 32 (P L 40, 801).

4. Num. 5 (P L 42, 976).

a) R *instet*. — *b)* R om. *i. e. q.* — *c)* R add. *libro*. — *d)* R *aliquem*. — *e)* R *viderem*. — *f)* R *signat*. — *g)* R *prenoscamus*. — *h)* R *essentia*. — *i)* R *innatam* pro *in natura*. — *k)* T om. — *l)* T *ait*. — *m)* R om. *nec enim... seipsam*. — *n)* R om. *iam se... novit*.

scit, se utique scit » ; idem dicit *a)* in principio sequentis capituli. De isto autem modo, quomodo causa cognoscitur per effectum et e converso, dicetur in sequenti quaestione.

Vel dicendum quod effectus ducens in notitiam causae, aut est per se subsistens, non terminatus cum causa et in facto esse, ut domus ducit in cognitionem causae, non quod sit, sed quod fuerit, et in cognitionem quid sit causa, quanta, qualis, sed non in cognitionem intuitivam, ut cognoscendo domum *b)* cognosco artificem fuisse ; et etiam ex natura operis cognosco quid sit, licet incomplete, quantus, qualis, ex quantitate et qualitate operis, quia (T, f. 71 c) *in manu artificis opera laudabuntur* [1]. Si sit effectus in fieri et in esse continuatus, cognosco per ipsum causam actu esse et considerando naturam effectus arguitive cognosco et apprehendo quid sit causa ; ut, dum experior me velle, scio animam meam certissime esse, et dum considero quod velle et intelligere sunt actus spirituales et immateriales, concludo quod anima est *c)* substantia spiritualis et immaterialis. Et sic procedendo, quidquid sciri potest per effectum, talis *d)* inquisitio terminatur ad intuitionem *e)* substantiae sicut via ad terminum, ut, si prosequerer fumum, finaliter venirem ad intuitionem ignis. Et iste est modus acquirendi omnem scientiam modo naturali.

Sic ergo patet de modo cognoscendi animam tertio modo, speculative, quid sit *f)* in universali.

Si vero quaeramus quomodo cognoscitur anima secundo modo, scilicet *intuitive*, et sui habitus (R, p. 119 a) etiam — quantum enim ad praedictas duas cognitiones, quod dictum est de anima *g)*, intelligendum est et de habitibus eius — circa hoc sunt variae doctorum opiniones.

§ 1.

Dicunt enim *quidam et multi* [2] quod anima, quamdiu est coniuncta corpori, nec se nec suos habitus nec breviter aliquam rem spiritualem potest aspicere directo aspectu seu intuitive, sed tantum modo superius dicto, per actus et operationes : non quod actus intueatur tamquam obiectum visionis, cum sint ita spirituales sicut ipsi habitus, sed cum omnis sua cognitio a sensibus incipiat, dum percipit species a phantasmatibus abstractas, percipit actum suum quasi quodam experimento et percipiendo actum arguit potentiam esse et per consequens substantiam, secundum doctrinam *Aristotelis* [3] quod actus cognoscimus per obiecta et per actus potentias et per potentias essentiam ; ut sic sit verum quod *h)* nunquam intellectus coniunctus intuetur se nec habitus suos nec actus suos, sed semper a posteriori per sensibilia. Modus autem huius positionis talis est.

Dicunt enim, quod de anima duplex modus cognitionis haberi potest a quolibet : una cognitio est, qua unicuique *i)* anima se cognoscit

1. Eccli. 9, 24.
2. M. d'Aquasparta, l. c., p. 326 : « *Dicunt aliqui...* ».
3. *De anima*, II, c. 1, text. 33 sq. (éd. Juntas, f. 133 b).

a) R *inde indicit* pro *i. d.* — *b)* T *domus.* — *c)* R om. — *d)* T *talem.* — *e)* R *inquisitionem.* — *f)* R om. *de modo... sit.* — *g)* T *causa.* — *h)* R om. — *i)* R *uniuscuiusque.*

quantum ad illud quod est ei proprium, secundum quem modum cognoscitur a me anima mea ut mea et ut *a)* in me est solum, et *b)* non quid est anima ; alia est cognitio de anima, qua cognoscitur quantum ad ea quae habet communia cum omnibus animalibus, et per hanc cognitionem cognoscitur de anima quid est et quae sunt eius proprietates.

Si ergo quaeras de anima quantum ad primam cognitionem quomodo cognoscat se, distinguendum est ; res enim cognoscitur actu vel habitu. Si quaeras *c)* quomodo cognoscitur anima mea a me actu esse et in me esse, dicunt quod per actus suos ; ex hoc enim percipio me *d)* animam habere, vivere et esse, quia percipio me *e)* sentire, vivere *f)*, intelligere et alia opera vitae exercere. Unde dicit *Philosophus, IX Ethicorum* [1] : « Sentimus autem quoniam *g)* sentimus et intelligimus quoniam *h)* intelligimus ; et quia hoc sentimus, intelligimus *i)* quoniam *k)* sumus [2] ». Certum est autem quod nullus percipit se intelligere nisi ex hoc quod intelligit aliquid, quia prius est intelligere aliquid quam intelligere se intelligere ; ideo pervenit anima ad percipiendum actualiter se esse per illud quod actu intelligit et sentit. Si vero loquamur de cognitione habituali qua cognoscit se anima habitualiter esse, dicunt quod per essentiam suam *l)*, quia, eo ipso quod habet essentiam talem, est potens cognoscere se esse et in tali corpore esse. Sicut ille, qui habet aliquem habitum, est per illum habitum potens percipere omnia *m)* quae subsunt illi habitui, licet nullum percipiat nisi per actum elicitum ab ipso habitu, et ita dicitur scire solum habitualiter ; sic est hic. Unde ad hoc quod anima cognoscat se esse vel habitus tales habere habitualiter *n)*, non requiritur species, sed sola praesentia habituum et suae (R, p. 119 b) essentiae ; ad actualem autem cognitionem et sui et suorum habituum requiritur conversio super se et super suos habitus, quae conversio est actus, ex quo actu se et habitus suos actualiter cognoscit.

Si vero loquamur de secunda cognitione, qua scilicet anima cognoscitur absolute quantum ad quidditatem et proprietates suas *o)* communes omni *p)* animae, iterum est distinguendum : ad cognitionem enim de anima *q)* (T, f. 71 d) quid sit, duo concurrunt, scilicet apprehensio et iudicium de re. Si consideretur ergo cognitio animae quantum ad apprehensionem, dicunt quod quid *r)* est seu natura animae *s)* apprehenditur per species, quas abstrahimus a sensibus. Ratio autem huius dicti est, quia sicut materia prima est in potentia ad omnes formas materiales, sic intellectus ad omnes formas *t)* intelligibiles ; unde in ordine intelligibilium est *u)* sicut potentia pura, ut materia in ordine sensibilium ; et ideo sicut materia non est sensibilis nisi per formam supervenientem, sic nec intellectus nisi per formam superinductam, quam speciem communiter *v)* appellamus. Unde, ut dicit haec positio, mens

1. Cap. 9 (éd. Juntas, f. 68 c).
2. R lit ainsi : « *Sentimus et intelligimus, et hoc sentimus intelligimus quando intelligimus, intelligimus quando sumus* ».

a) R om. *et ut*. — *b)* R om. — *c)* T *queres*. — *d)* R *inde* pro *me*. — *e)* R *inde* pro *me*. — *f)* T add. *et*. — *g)* T *quando*. — *h)* T *quando*. — *i)* T *intelligi*. — *k)* T *quando*. — *l)* R add. *vel*. — *m)* T *quia*. — *n)* R *habitudinaliter*. — *o)* R om. — *p)* T *rationes enim* pro *c. o.* — *q)* R *re*. — *r)* T *quicquid*. — *s)* R *cause*. — *t)* T om. *materiales... formas*. — *u)* R om. — *v)* T om.



nostra non potest se apprehendere ita quod seipsam immediate apprehendat *a)* ; sed ex hoc quod alia apprehendit, devenit in sui ipsius cognitionem, sicut et naturam materiae primae cognoscimus ex hoc ipso *b)* quod est talium formarum susceptiva.

Veritas autem ista, ut dicunt, patet, attendendo modum quo Philosophi naturam animae investigaverunt. Ex hoc enim quod anima veritates rerum seu universales naturas cognoscit, percipit quod species per quam intelligit est immaterialis nec ad hoc *c)* se extendit per potentiam sensitivam. Et ex *d)* hoc quod species est immaterialis, arguit potentiam esse immaterialem, et ex hoc substantiam animae, in qua radicatur illa potentia, esse immaterialem *e)* per consequens. Et sic ex proprietatibus et actibus et speciebus arguit de seipsa quid sit. Hunc modum confirmat *Aristoteles, III De anima,* dicens [1] quod intellectus est intelligibilis sicut alia intelligibilia *f)*.

Si autem loquamur de cognitione animae quoad iudicium, qua *g)* scilicet sententiamus de ipsa *h)* anima sic ut *i)* apprehendamus et concludamus ex *k)* deductione praedicta quid est anima, sic *l)* cognoscit, ut dicunt, *m)* seipsam, in quantum intuetur *n)* immutabilem veritatem, quae est quaedam regula menti nostrae impressa, ad quam reducimus et *o)* per quam examinamus omnia esse vera quae iudicamus, secundum doctrinam *Augustini, IX De Trinitate* [2].

Ut sic, secundum hanc positionem, mens nostra cognoscat se *p)* esse habitualiter per seipsam, sed per actus suos actualiter, quid ipsa sit arguitive, nunquam intuitive in hac vita, per species aliarum rerum et per actus suos apprehensive, iudicative et distinctive *q)* per radium divinum, qui super mentem nostram irradiat.

De habitibus vero quos in se habet, dicunt *r)* quasi simili modo quod eorum duplex est cognitio : una, qua anima cognoscit an habitus sibi insint ; alia, (R, p. 120 a) qua cognoscit quid sint. Hae tamen duae cognitiones aliter se habent circa habitus, aliter circa animam. Cognitio enim, qua quis *s)* cognoscit se habere habitum, praesupponit notitiam qua quis *t)* cognoscit quid sit habitus ; non enim possum scire me *u)* habere castitatem quin sciam quid sit *v)* castitas. Sed ex parte animae est e converso : multi enim sciunt se habere animam per actus, quos *w)* experiuntur in se et a se, qui nec sciunt *x)* quid sit anima. Huius autem diversitatis causa est, ut dicunt, quia nec animas nec habitus percipimus in nobis esse nisi percipiendo actus, quorum anima et habitus sunt principia. Habitus autem per essentiam suam est causa talis actus ; ergo oportet, si cognoscatur talis actus ut talis actus *y)*, quod cognoscatur habitus, qui *z)* est eius immediatum *z')* principium. Si autem cognoscatur habitus, in quantum est principium talis actus, cognoscitur

1. Cap. 1, text. 7 sq. (éd. Juntas, f. 167 bc).
2. Cap. 6, n. 9 sq. (P L 42, 965 sq.). Cf. H. de Gand, *Quodl.*, IV, q. 7 ; IX, q. 15.

a) R *in mente apprehendit* pro *i. a.* — *b)* R *non.* — *c)* R *adhuc.* — *d)* R om. — *e)* R *materialem.* — *f)* R om. *s. a. i.* — *g)* R *quo.* — *h)* R om. — *i)* T *quid scit aut* pro *s. u.* — *k)* R om. — *l)* T *sicut.* — *m)* T add. *cognoscit.* — *n)* R add. *et.* — *o)* R *etiam.* — *p)* R *et.* — *q)* R *diffinitive.* — *r)* R om. — *s)* R *quid.* — *t)* R *quid.* — *u)* R *inde.* — *v)* R *est.* — *w)* R *quod.* — *x)* R *nesciunt* pro *n. s.* — *y)* R om. *ergo... actus.* — *z)* R *quid.* — *z')* R *mediatum.*

habitus : ut si sciam quod castitas est per quam quis cohibet se ab illicitis cogitationibus in venereis, sic *a)* scio de castitate quid est. Anima autem non est principium operationum per essentiam suam, sed per vires suas ; unde, perceptis actibus animae, percipitur inesse principium talium actionum, utpote motus et sensus, non tamen ex hoc natura animae scitur.

Loquendo igitur de cognitione qua cognoscitur de habitibus quid sunt, oportet duo considerare, apprehensionem et iudicium. Secundum apprehensionem oportet quod habeatur eorum notitia obiectis et actibus, quia non possunt per essentiam suam apprehendi. Cuius ratio est, quia cuiuslibet potentiae animae virtus est determinata ad obiectum suum, unde et eius actio primo et principaliter in obiectum tendit ; in ea vero, quibus in *b)* obiectum dirigitur, non potest nisi per (T, f. 72 a) quamdam reductionem. Sicut videmus quod visus primo dirigitur in colorem, sed in actum visionis suae non dirigitur nisi per quamdam reductionem, dum scilicet videndo colorem videt se videre. Quae reductio vel reflexio incomplete est in sensu, complete autem in intellectu quia reductione completa redit ad cognoscendum essentiam suam. Intel, lectus autem coniunctus hoc modo comparatur ad phantasmata sicut visus ad colores, ut habetur *III De anima* [1], non quidem ut cognoscat phantasmata sicut visus colores, sed quia cognoscit illa quorum sunt phantasmata. Ad illa enim cognoscenda primo et directe fertur ; deinde redit ad cognoscendum actum suum, et ulterius in species et potentias et substantiam ipsius mentis *c)*. Non enim haec comparantur ad intellectum ut obiecta prima, sed ut illa quibus tendit in actum.

Iudicium autem de unoquoque habetur secundum illud quod est mensura illius : mensura autem *d)* habituum est illud ad quod ordinantur. Quod quidem ad nostram cognitionem se habet tripliciter : quandoque enim est a sensu acceptum, visu vel auditu vel simili, sicut cum dicitur quod *e)* videmus utilitatem grammaticae vel medicinae vel ab alio audimus et ex hac utilitate scimus quid est grammatica vel medicina ; quandoque est naturaliter inditum, quod maxime apparet in habitibus virtutum, quarum fines naturalis ratio dictat *f)*, ut patet de iustitia, quae est reddere unicuique quod suum est ; quandoque vero est divinitus infusum, ut in spe et caritate et fide. Et quia etiam in nobis (R, p. 120 b) naturalis cognitio ex divina illustratione ostenditur *g)*, in utroque veritas *h)* increata consulitur. Unde iudicium *i)*, in quo completur cognitio de natura habitus, vel est secundum illud quod *k)* a sensu accipimus vel secundum illud quod increatam veritatem consulimus.

In cognitione etiam *l)* qua cognoscimus an habitus in nobis sint, est duo considerare, scilicet habitudinalem cognitionem et actualem. Actualiter autem cognoscimus habitus nos habere ex ipsorum actionibus, quas in nobis experimur ; unde, *Philosophus* dicit, *II Ethicorum* [2],

1. Cap. 3, text. 18 (éd. Juntas, f. 169 c).
2. Cap. 3.

a) T om. — *b)* T om. — *c)* R *mensis*. — *d)* R *aliter*. — *e)* R om. *d. q.*, T om. *quod*. — *f)* R *conjectat* pro *r. d.* — *g)* R *tenditur*. — *h)* R *veritas in utroque* pro *i. u. v.* — *i)* R *in Deum* pro *iudicium*. — *k)* R om. — *l)* R *autem*.



quod « signum oportet accipere habituum supervenientem delectationem ». Quantum autem ad habitualem cognitionem habitus seipsis cognoscuntur *a)*, quia per hoc quod anima habet habitus, potest progredi in cognitionem actualem ipsorum. Tale autem, per quod potentia dicitur *b)* posse progredi in actum cognitionis, dicitur habitualiter cognosci. Sed differentia est inter habitus potentiae cognitivae et affectivae : quia habitus cognitivae est principium et ipsius actus quo cognoscitur habitus et etiam cognitionis qua percipitur, quia ipsa actualis cognitio ex habitu cognitivae *c)* potentiae procedit ; sed habitus affectivae partis est quidem *d)* principium illius actus quo cognoscitur habitus, sed non est principium cognitionis qua percipitur, ut sic *e)* habitus *f)* cognitivae sit principium proximum suae cognitionis per essentiam suam, habitus affectivae *g)* remotum, quia non nisi per hoc quod causat actum unde cognoscitur, non cognitionem qua percipitur. Et hoc est quod dicit *Augustinus*, *X De Trinitate* [1] : consequitur quod artes cognoscuntur per suam praesentiam sicut *h)* affectiones animae per quasdam notiones.

Sic igitur anima cognoscit se esse actu per suos actus, se autem esse habitu per essentiam suam, quia ut actu se cognoscat, nec habitu nec specie indiget ; quid autem sit, apprehendit per species rerum quas cognoscit, sicut sensitiva per formas quas recipit ; nunquam tamen se apprehendit intuitive quid sit. Iudicat autem de se quid sit *i)* lumine inviolabilis veritatis, cuius similitudo est mentibus nostris impressa, in qua *k)* aliqualiter cognoscimus per se nota atque *l)* omnia alia examinamus secundum eamdem in *m)* omnibus iudicantes. Ut sic pateat quod cognoscit se habitualiter per suam essentiam, se vero esse per suos actus, quid sit per species aliarum rerum ; quid sit iudicat per lumen divinum, nec aliquo modo intuetur se quid sit. Et habent se per ordinem istae cognitiones : quia primo se esse cognoscit habitualiter per essentiam suam ; secundo actualiter *n)* per actus ; tertio apprehendit se apprehendendo species rerum ; (T, f. 72 b) quarto iudicat modo dicto. Similiter est ex parte habituum, quia cognoscuntur esse et *o)* in nobis esse habitualiter per seipsos, actualiter autem per actus suos ; sed quid sunt, quantum ad apprehensionem *p)*, cognoscitur ex obiectis et actibus propriis ; quantum ad iudicium, iudicamus quid sunt ex fine et ex lumine veritatis increatae, sub quo fit certum *q)* iudicium de quolibet. Et rationes cuiuslibet istarum cognitionum dictae sunt supra. Et nullo modo cognoscimus de ipsis nec quia sunt nec quod in nobis sunt nec quid sunt intuitive. Non est autem ordo inter has cognitiones habituum sicut inter cognitionem animae, quia prius cognoscimus quid est habitus quam sciamus quod in nobis est, modo superius dicto.

Haec opinio videtur probabilis et (R, p. 121 a) bene declarat sua fundamenta, praeter hoc quod dicit quod anima nec se nec suos actus

1. Cf. cap. 1 (P L 42, 971 sq.).

a) R *cognoscitur.* — *b)* R om. — *c)* R *cognoscitive.* — *d)* R *qui.* — *e)* R om. — *f)* T *actus.* — *g)* R om. *suae... affectivae.* — *h)* T *sic.* — *i)* R *quid sit de se* pro *d. s. q. s.* — *k)* T *quam*, R *et quam* pro *i. q.* — *l)* T *ad que.* — *m)* R om. — *n)* T *accidentaliter.* — *o)* R *est* pro *esse et.* — *p)* R *prehensionem.* — *q)* T *creatum.*

cognoscit intuitive, secundo quantum ad *a)* hoc quod dicit quod intellectus nec se nec suos habitus per species originatas ab eis apprehendit. Et ad illud *b)* sequitur primum, et e converso : nam si se intuetur, videtur quod per propriam speciem se cognoscat, et e converso ; idem dico de habitibus. Tertio, quantum ad differentiam ordinis, quam ponit inter cognitionem si est et quid est, animae et habituum. Quantum ergo ad ista tria, non videtur aliquibus quod positio contineat veritatem.

Quod autem anima, super se reflectendo, se intuitive *c)* et si est et quid est, et *d)* similiter reflectendo suos habitus cognoscat et in se esse et quid sunt, videtur expresse sentire *Augustinus*, in epistola *Ad Paulinam* [1], *De videndo Deo*, et est in numero epistolarum 62[a]. Dicit sic distinguens duplicem sensum, sensum *e)* corporis et sensum mentis : « Sensu, inquit, corporis videt *f)* anima corporalia quae extra nos sunt, cum ipsis sensibus praesto sunt : sensu autem mentis spiritualia, quae intra nos sunt ; sensibus mentis videmus *g)* vitam nostram, voluntatem, inquisitionem, scientiam et habitus : haec enim intuitu mentis conspicimus ». Sequitur : « Sicut lucem corpoream corporis sensu, sic voluntatem meam plane video *h)* quod praesto est animi mei sensibus atque intus mihi praesens est » [2].

Quod etiam intellectus non solum per actus, sed etiam intuitive videat suos habitus, expresse dicit *Augustinus*, *XIII De Trinitate*, cap. 1 [3] : « Fidem porro ipsam, quam videt quisque in corde suo esse, si credit, vel non esse, si non credit, aliter novimus : non sicut corpora quae videmus oculis corporeis et per ipsorum imagines, quas in memoria tenemus *i)*, absentia cogitamus ; nec *k)* sicut ea quae non videmus, cogitatione utcumque formamus et memoriae commendamus, quo recurrimus *l)* cum voluerimus ; nec sicut hominem vivum, cuius animam etsi non videmus, ex nostra coniicimus *m)*, et ex motibus corporalibus hominem vivum, sicut vivendo didicimus, intuemur. Non sic videtur fides in corde in quo est ab eo cuius est, sed eam tenet certissima scientia clamatque conscientia. Cum itaque propterea credere iubemur *n)*, quia *o)* illud quod credere jubemur videre non possumus, ipsam tamen fidem, quando inest nobis, videmus in nobis : quia et rerum absentium praesens est *p)* fides, et rerum quae foris sunt intus est fides, et rerum quae non videntur videtur *q)* fides ».

Item, *Augustinus*, in quadam epistola *Ad Nebridium* [4], videtur dicere contra illud quod dicit haec positio, scilicet quod « intellectus non apprehendit se nisi per species abstractas a *r)* phantasmatibus rerum corporalium » ; dicit enim quod intelligere non fit in nobis ex commotione sensuum, sed *s)* « intrinsecus ipsa mente atque ratione nos-

1. Epist. 147 (alias 112), c. 1 et 2 (P L 33, 599).
2. Cf. M. d'Aquasparta, l. c., pag. 327, 323.
3. Num. 3 (P L 42, 1014 sq.).
4. Epist. 13, n. 4 (P L 33, 78).

a) R om. *ad.* — *b)* R *id.* — *c)* R add. *cognoscat.* — *d)* T om. — *e)* T R om. — *f)* R *videlicet.* — *g)* R *videamus.* — *h)* T om. *plane video.* — *i)* R *teneamus.* — *k)* R *ut.* — *l)* R *recurramus.* — *m)* R *conoscimus.* — *n)* R *jubeamur.* — *o)* R *quod.* — *p)* T om. *videmus... est* ; R add. *nobis.* — *q)* R *videre et* pro *videtur.* — *r)* T *in.* — *s)* R *et* pro *sed.*

trum intelligimus intellectum »[1]. Item, *VII Super Genesim*, cap. 14 *a)*, loquens de sensibus corporis addit [2] : « Cum igitur his quasi nuntiis *b)* accipiat anima quidquid corporalium non latet, ipsa vero usque adeo aliud quiddam sit, ut cum *c)* vult intelligere divina vel omnino etiam seipsam suasque virtutes, ut aliquid veri certique comprehendat *d)*, ab ipsorum quoque luce oculorum se avertat : eamque ad (T, f. 72 c) hoc *e)* negotium (R, p. 121 b) non tantum nullo adiumento, verum etiam nonnullo impedimento circa se sentiens se contra *f)* obtutum mentis attollat ». Sequitur : « Habetque ipsa innumerabilia longe dissimilia cuncto *g)* generi corporum, quae nonnisi intellectu atque ratione conspiciat, quo nullus sensus corporis aspirat ». Plane patet quod dicit quod anima nec se nec virtutes suas aliqua specie corporali aspicit.

Experimentum etiam videtur ad hoc facere; nam dum in voluntate mea oritur ipsum velle, experior me *h)* velle et quodam sensu interiori sentio me *i)* velle ; ergo tale velle sensus interior intuetur.

Item, si anima esset *k)* in corpore, in quo nullo modo posset uti, non apprehenderet species sensibiles. Ut enim dicit *Augustinus*, *VI l) Musicae* [3], et *Aristoteles*, *II Physicorum* [4], impossibile est caecum a nativitate fingere imagines coloris. Certum est autem quod talis anima in tali corpore se apprehenderet, ut patet per *Avicennam*, *VI Naturalium* [5], tractat. 1, cap. 1. in fine, ubi dicit quod, si crearetur unus homo et poneretur per impossibile in aëre ita quod eius membra non sibi cohaererent, sed omnia essent distincta, nec aliquid de suis membris perciperet nec de aliis non dubitaret, sed affirmaret se esse [6].

Ex quo patet quod anima in corpore apprehendit se esse, nulla specie recepta indiget ; et quia, apprehenso *m)* quia est, quaerit quid sit, ideo nec ad apprehendendum quid sit *n)* indiget necessario specie alicuius exterioris corporis, sed per actus suos intimos, quos experitur in se, ut se vivere, velle, desiderare et similia, devenit in sui notitiam et quia est et quid est. Potest etiam idem per actus quos exercet *o)* de rebus extrinsecis, sed non sunt ad hoc necessarii, ut dicebat positio.

Exemplum quod inducit de materia falsum est, primo quia supponit falsum, scilicet quod « sicut se habet materia in ordine sensibilium, quod scilicet est pura potentia, ita mens nostra in ordine intelligibilium ». Hoc enim est verum *p)*, si intelligatur de potentia receptiva, quia *q)* sicut materia potest recipere formas omnium sensibilium, sic intellectus omnium intelligibilium. Sed isto modo nihil est ad propositum. Sed si intelligatur quod, sicut materia nullam formam vel *r)* actum habet de se unde possit obiective sentiri nisi ut induitur *s)* formis sensi-

1. Cf. M. d'Aquasparta, l. c., pag. 328 : « *Quod secundo dicit...* » et pag. 324.
2. Num. 20 (P L 34, 363).
3. Cap. 11, n. 32 (P L 32, 1180).
4. Cap. 1, text. 6.
5. *De anima*, part. I, c. 1.
6. Cf. M. d'Aquasparta, l. c., pag. 324.

a) T *VI*. — *b)* T *mervis*. — *c)* R *sic ut esse* pro *s. u. c.* — *d)* R *apprehendat*. — *e)* R *adhuc* pro *a. h.* — *f)* R *in*. — *g)* R *cum octo*. — *h)* R *inde*. — *i)* R *inde*. — *k)* R *esse*. — *l)* T *7*. — *m)* T R *apprehensio*. — *n)* R om. *ideo... quid sit*. — *o)* R *exerceret*. — *p)* R om. — *q)* R *quod*. — *r)* R *ut*. — *s)* T *induti* pro *u. i.*

bilibus, sic nec anima nostra aliquid unde possit intelligi obiective nisi ut induitur formis *a)* aliis vel speciebus intelligibilibus, hoc omnino falsum est, cum plus habeat de entitate, veritate et *b)* immaterialitate quam aliqua naturalis quidditas, ac per hoc magis est intelligibilis de ratione sua obiective *c)*. Non sic autem habet materia de se unde sit obiective sensibilis. In isto falso sensu accipitur *d)* similitudo ; quare nulla est.

§ 2.

Est igitur *alia positio* [1], quae dicit quod anima coniuncta cognoscit se quia est et quod in tali corpore et quid est, et etiam intuitive sensu interiori, hoc est oculo intellectuali, se intuetur et habitus suos. Est tamen advertendum quod *e)* de cognitione ista possumus loqui dupliciter : vel quantum ad huius inquisitionis initium et inchoationem, quo anima inquirit de se si est et quid est, vel quantum ad huius cognitionis terminum et consummationem.

Si loquamur primo modo, sic anima prius cognoscit actus suos, pote velle, intelligere, desiderare, et similia ; et ex notitia actuum, sine aliqua alia specie, cognoscit se esse *f)* et de actibus suis quia sunt et quid sunt, cognoscit ultimo et intuetur se *g)*. Unde impossibile est *h)* quod (R, p. 122 a) anima se vel habitus suos intueatur, nisi prius etiam *i)* habita notitia de actibus suis sensu interiori, quo experimentatur actus nostros interiores spirituales, sicut sensu corporali particulari experimentatur res corporales exteriores secundum modum supra expositum in quadam quaestione [2]. Ut sicut cognitio intellectiva,quam habet anima de rebus exterioribus, a sensu particulari corporali oritur, ut alibi expositum est, sic *k)* cognitio intellectiva, quam habet de se et de suis habitibus, a sensu interiori spirituali experimentante actus interiores nostros oritur. Talem autem sensum frequenter ponit *Augustinus*, utpote in praeallegatis auctoritatibus (T, f. 72 d) et *VIII De Trinitate*, cap. 6 : « Quid *l)*, inquit [3], tam intime scitur seque ipsum *m)* esse sentit, quam illud quo cetera sentiuntur, id est ipse animus » ? Nota de hoc *n)* sensu totum illud capitulum.

Si quaeratur : Quis sit iste sensus ? aestimo quod omnis natura creata habet infimum et supremum, ut secundum hoc in genere virtutis et activi aliquo modo sit quid compositum omne activum citra Primum. Sicut virtus sensitiva habet suum infimum, sensum particularem, suum supremum, imaginationem, vel quaecumque sit illa sensitiva superior, per quam coniungitur intellectui ; similiter forte est in intellectiva animae nostrae quod, quamvis se tota sit non-organica, habet tamen suum infimum quod tenet se ex parte portionis inferioris. Et illa est quae se habet *o)* ad cognitionem et experimentationem actuum nostrorum

1. Cf. M. d'Aquasparta, l. c., pag. 329 : « *Et ideo sine praeiudicio...* ».
2. Il s'agit évidemment de la question I (p. 160 sq.).
3. Num. 9 (P L 42, 953).

a) R om. *sensibilibus... formis.* — *b)* T om. — *c)* R *obiectiva.* — *d)* R *accipiatur.* — *e)* R add. *quidem.* — *f)* T add. *congruit se esse.* — *g)* R om. *cognoscit... se.* — *h)* R om. — *i)* R *presens* (?). — *k)* R *sicut.* — *l)* R *quod.* — *m)* R *ipsi.* — *n)* R om. — *o)* R om. *se habet.*

interiorum sicut sensus particularis corporalis ad cognitionem et experimentationem actualitatis existentiae rerum sensibilium. Et sicut nulla potentia apprehendit rem extra existentem nisi sensus particularis vel ipso mediante et in suo actu existente, sic vis intellectiva non cognoscit actus nostros intimos, pote velle, amare et similia, nisi ille sensus interior intellectualis et spiritualis vel ipso mediante et in suo actu existente, ut omnino *a)* sic serviat intellectui quantum ad cognitionem sui et habituum, sicut *b)* sensus particularis corporalis exterior quantum ad cognitionem rerum sensibilium. Ex quo patet quod, sicut deficiente sensu particulari deficit scientia quae est per illum sensum, sic deficiente *c)* isto sensu, quo experimur actus interiores, deficeret omnis scientia animae et habituum, et hoc tam ex parte animae quam ex parte habituum.

Et hoc videtur tangere *Augustinus* secundum *d)* rationem huius dicti, *XIV De Trinitate*, cap. 5 : « Ipsa, inquit [1], se nosse credenda est, sed intenta nimis in eas res quas per corporis sensus tanto maiore quanto noviore *e)* coepit delectatione sentire, non ignorare se potest, sed non cogitare se potest ». Aestimo autem, quod haec ratio *Augustini* tangit causam quare anima non potest se ignorare, eo quod habet in se unde se potest cognoscere : quia habet unde potest velle et actus interiores elicere, ac per hoc non potest se ignorare. Tangit etiam causam quare potest se non cogitare : quia scilicet nimia delectatione fertur (R. p. 122 b) super res exteriores et super lucem corporalem *f)*, sicut patet in exemplo quod ponit de pueris, quomodo efficiuntur strabones propter vehementem attentionem ad lucem corporalem.

Sed nihil praedictorum est causa quare non possit intueri se vel quid sit cogitare nisi prius cognitis actibus suis. Causa autem *g)* huius iam est in parte tacta : Quia omnis cognitio animae coniunctae *h)* procedit de imperfecto ad perfectum, et hoc seu cognitio illa habeat ortum a rebus interioribus vel exterioribus. Et hoc convenit animae maxime coniunctae, quia infimum gradum tenet inter formas seu substantias intellectuales. Et ideo sicut cognitio de exterioribus *i)* incipit ab infimo gradu cognitionis, qui est sensus particularis, sic et cognitio interior de se vel de suis habitibus ab isto sensu interiori modo supra dicto : utraque enim cognitio discursiva est et *k)* inquisitiva de se. Quare tenet similitudo, quare in *l)* utraque procedit de imperfecto ad perfectum.

Ratio autem huius est etiam *m)*, quia in quolibet processu naturali principia sunt certa, fixa et notiora, sicut etiam in scientiis. Patet hoc in naturalibus, quia certum est seminarium *n)* ex quo fit bos, asinus, faba, triticum vel homo, et in se habet evidentiam maiorem et priorem quam illa quae ex tali semine fiunt. Similiter illud ex quo procedit scientia, oportet quod sit prius et magis notum in se, sicut sensus circa sensibile extrinsecum est certissimus et habet rationem notioris respectu omnium aliorum, sicut se habet materia in artificialibus et sicut se habet

1. Num. 7 (P L 42, 1041).

a) R *omnia.* — *b)* T *sic.* — *c)* R om. *sensu... deficiente.* — *d)* R *scilicet.* — *e)* R *in amore* pro *noviore.* — *f)* R *corruptibilem.* — *g)* R om. *c. a.* — *h)* R *convenit.* — *i)* T *interioribus* — *k)* R om. — *l)* R *quia et* pro *quare in.* — *m)* T om. — *n)* T *scientiarium.*

fundamentum in quolibet processu ordinato. Ergo similiter in notitia quam acquirit anima de se (T, f. 73 a) et de suis habitibus, oportet quod incipiat a priori, evidentiori, notiori. Actus autem nostri interiores sunt huiusmodi respectu animae et habitus, quia certius intueor me velle et intelligere quam cognoscam voluntatem meam et intellectum, et ideo cognitio eorum *a)* praecedit omnem cognitionem. Et non intelligo, ut dicunt *aliqui*, quod actus, ex quibus *b)* quaelibet anima deducitur in sui ipsius notitiam, solum sint actus eliciti ab imaginatione vel a sensibus, quia tam per actus exteriores quam per interiores, ut dixi supra, anima potest devenire in notitiam sui.

Quod autem dicit praedicta positio quod, « cum de anima duplex cognitio habeatur, videlicet quia est et quid est, similiter duplex cognitio de habitibus, quia una qua cognoscit quis an habitus insint ei, alia qua cognoscit quid sint *c)*: hae tamen duae cognitiones aliter ordinantur circa animam, aliter circa habitus : nam cognitio qua quis *d)* cognoscit se habere habitum praesupponit cognitionem qua cognoscitur quid sit habitus ; non sic est de anima, quia multi sciunt se habere animam et tamen nesciunt quid sit anima : ratio ad hoc patuit supra in positione » *e)* — hoc totum videtur esse falsum. Primo, hoc est contra experientiam. Nam actus casti-(R, p. 123 a) tatis potest duobus modis a me cognosci : vel in ratione actus, quae est quaedam notitia confusa, et sic cognoscendo actum cognosco etiam aliquem habitum in me esse modo confuso ; vel in quantum talis actus, pote abstinere ab omni delectatione circa venerea, et isto modo cognoscendo actum perfecte cognosco simul *f)* quid sit talis habitus. Tamen notitia de actu quid sit praecedit notitiam *g)* de habitu quid sit ordine naturae : scio prius me habere habitum quod sciam quid sit habitus, ut me habere castitatem, quam quid sit castitas *h)*. Cum enim quod quid est cognoscitur de habitu per actus et obiecta, ut dicit positio illa, videtur quod prius sciatur quid sit *i)* actus ordine naturae quam quid sit habitus. Ergo talis est ordo quod prius scitur de habitu *k)* quia est, secundo ex hoc scitur de habitu quod in nobis est, tertio scitur quid sit actus, quarto quid sit habitus. Non ergo prius scitur de habitu quid est vel quid sit quam quod in nobis sit.

Quod autem dicit quod « non possum *l)* scire me habere castitatem, nisi sciam quid sit castitas » : dico quod hoc non est ex hoc quod prius sciatur quid est castitas quam quod sciam me habere castitatem, immo est e converso ; sed hoc ideo est, quia non possum *m)* scire me habere castitatem, in *n)* quantum est talis habitus, nisi sciam quid sit actus castitatis in quantum castitas nec e converso, et quia scito quid sit actus castitatis *o)* simul scitur quid sit habitus castitatis ; ideo quod non possum scire me habere castitatem nisi sciam quid est castitas, hoc non est quia notitia de habitu quid est praecedat notitiam de actu quid est, sed quia sunt simul. Eodem modo et eodem ordine intelligo esse per omnia in notitia quam de se habet anima. Ex ratione etiam

a) R *ipso.* — *b)* R *et quibus et* pro *ex quibus.* — *c)* R om. *alia... sint.* — *d)* R *quid.* — *e)* R *questione.* — *f)* R *similis.* — *g)* R add. *et.* — *h)* R om. *scio... castitas.* — *i)* R *est.* — *k)* R om. *quam... habitu.* — *l)* R *possimus.* — *m)* R *possim.* — *n)* R om. *in.* — *o)* R om. *castitas... castitatis.*



positionis hoc patet : dicit enim quod « si cognoscam habitum in qu-
tum est principium actus talis, cognosco de ipso habitu quid es-
similiter ego dico quod, si cognoscam essentiam animae prout est pr-
cipium actus essendi et vivendi *a)*, et de potentia prout est pri-
pium operandi, cognoscam de ipsis quid sunt.

Quod vero addit quod « habitus sunt per suam essentiam princip-
actus » ; dico quod, etsi anima non sit per suam substantiam *b)* pr-
cipium actuum secundorum, tamen per suam essentiam est princip-
primorum, pote vivendi, essendi, quae sunt prima quae anima com-
naturali ordine in se et de se experitur in quantum principium int-
secum *c)* est quod sum et vivo. Et dico quod possum me scire esse et
vere quodam modo in ratione indeterminata, et tamen nescio quid
anima ; ita possum scire me habere habitum castitatis *d)* et cogni-
nem sui actus in ratione qua actus, et tamen nesciam quid sit casti-
Et sicut cognoscendo actum castitatis in me esse, scio castitatem
me esse, et cognoscendo *e)* castitatem in me esse, perfecte cogno-
quid est castitas, quae est per suam essentiam principium (T, f. 73)
suorum actuum, sic sciendo me esse et vivere, quorum anima est pr-
cipium per suam essentiam, scio animam in me esse, et sciendo anim-
in me esse *f)* in ratione qua est principium essendi et vivendi, s-
quid est anima. Similiter dico de potentiis respectu (R, p. 123 b) actu-
suorum, quorum sunt principia.

Ad propositum igitur redeundo *g)* dico quod *h)*, si loquamur
notitia quam habet anima de se quantum ad huiusmodi notitiae inch-
tionem, sic eius *i)* notitia de se a notitia actuum suorum incipit, et n-
titia quam habet de habitibus suis a notitia actuum illorum habituum
ut sic cognoscendo actum, pote velle, cognoscit arguitive et *k)* discurr-
do se esse, et postea cognoscendo naturam et modum actuum, pote qu-
actio intelligendi est immaterialis, reflexiva et similia, arguit potenti-
tales esse et per potentias quid sit substantia. Dum autem intellect-
quid sit *l)* apprehendit, terminatur ad intuitionem, qua mens ab ex-
rioribus sequestrata et super se reflexa, se et suos habitus intue-
per aspectum intellectualem defixum *m)* super essentiam animae
habituum.

Nec valet si instes quod multi *n)* decipiuntur circa animam, dicent-
eam esse ignem, aërem, corpus et similia, ut per *Aristotelem* pate-
De anima [1], et per *Augustinum*, *X De Trinitate*, cap. 7 [2]. Hoc enim
fit non quin possit se intueri, si diligenter se inquireret seque a re-
corporalibus abstraheret, sed sicut aliqui diligendo carnalia sic s-
depasti carnalibus quod nullum spirituale eis sapit *o)*, sic in cogno-
cendo sunt imbuti formis et imaginibus corporalibus *p)* quod n-
aliud *q)* quam corporalia esse credunt.

Si instetur contra praedicta quod, « si anima potest per actus hab-

1. Cap. 3, text. 20 sq. (éd. Juntas, f. 112 a-d, 113 a-d, 114 a-d).
2. Num. 9 (P L 42, 978).

a) T *videndi*. — *b)* R *scientiam*. — — *c)* R *extrinsecum*. — *d)* T *castitatem* —
e) T *cognosco*. — *f)* R om. *s. a. i. m. e.* — *g)* T R *reducendo*. — *h)* R add. *an-*
— *i)* R *huiusmodi*. — *k)* R *ad* pro *et*. — *l)* R *scit*. — *m)* R *dum fixum* pro *defixum*
— *n)* R *multos*. — *o)* R *simpliciter*. — *p)* R *carnalibus*. — *q)* R add. *est*.

tuum arguitive ipsos habitus in se esse cognoscere et tandem ipsos intueri, sicut dicit *Augustinus* in auctoritate praeallegata de ipsa fide quae est in nobis, ergo possumus scire nos habere caritatem et ipsam esse in nobis et ipsam intueri, cum habens caritatem vere exerceat opera caritatis » ; et est dicendum quod sicut actus ducit in notitiam habitus, ita distincti actus ducunt in notitiam *a)* distinctorum habituum. Cum igitur caritas sit habitus quo Deum diligimus, naturalis etiam inclinatio inducat nos ad Deum diligendum super omnia, quamvis alio modo quam caritas, propter conformitatem *b)* actus dilectionis naturalis et caritatis non potest quis certitudinaliter *c)* ex notitia actuum caritatis in eius notitiam devenire ; non sic de fide : quia naturalis cognitio non sic dictat credere Deum trinum et unum, et sic de aliis articulis fidei.

In hoc igitur residet huius quaestionis inquisitio, quod anima unita *d)* cognoscit se esse et corpori inesse per actus suos intrinsecos vel extrinsecos, absque specie ; illos autem actus cognoscit absque specie, sola mentis experimentatione, ut, dum volo, sensus ille interior mentis certissime cognoscit et experitur me velle. Nec anima in hac vita naturali cognitione potest habere tantam certitudinem de aliquo quantam habet de illis actibus suis intrinsecis : scit enim se velle certissime, dum vult ; et quia per experimentum istorum actuum scit se esse, (R, p. 124 a) ideo dicit *Augustinus*, ut patet in praeallegata auctoritate *De spiritu et anima*, quod nil tam novit anima quantum se, nil dico tam novit quantum se esse. Quid autem sint illi actus, non tam certitudinaliter novit anima sicut certitudinaliter *e)* novit quod sunt vel insunt. Et quia per cognitionem quid sunt actus sui venit in cognitionem sui quid *f)* est, non ita certitudinaliter novit anima quid est *g)*, sicut *h)* quod est vel quod *i)* in suo corpore est.

Cognoscit ergo primo aspectu suos actus interiores esse et inesse et ex hoc immediate arguitive cognoscit se esse *k)*, ita quod isti actus, absque omni specie, sunt ratio cognoscendi quod ipsa est et in corpore. Postea considerat conditionem actuum quid sint ; quo cognito, cognoscit quid sit potentia a qua actus procedit, quia spiritualis et immaterialis sicut est actus : ut ergo notitia quid sit actus sit sibi ratio absque omni specie cognoscendi quid ipsa sit ; quid etiam sint actus, cognoscit arguitive per conditiones, absque omni specie : (T, f. 73 c) in sola enim cognitione intuitiva de se indiget specie expressa de se, ut statim dicetur. Cognito ergo quid sit potentia, cognoscitur substantia animae quid sit ; cognito autem quid ipsa sit *l)*, intuitive se aspicit, dum se a formis et imaginibus corporalibus abstrahit.

Hanc autem intuitivam cognitionem sui et habituum eius, quae est finis totius inquisitionis inceptae ab actibus, puto fieri per speciem differentem ab actu, ita quod anima unica cognitione intuitiva se et suos habitus cognoscit per speciem non impressam proprie, nam illa dicitur respectu rerum extrinsecarum secundum modum tactum in praecedenti quaestione, sed per expressam, quam ex reflexione sui ipsius

a) R om. *habitus... notitiam.* — *b)* R *confortationem.* — *c)* R *certitudinem.* — *d)* R *humana.* — *e)* R *certitudo.* — *f)* R *quod.* — *g)* T om. *non... est.* — *h)* T *sic.* — *i)* R om. — *k)* R om. *et ex hoc... se esse.* — *l)* T om. *cognito... sit.*



supra se exprimit, sicut intellectus agens ex conversione sui supra phantasmata et abstrahit speciem intelligibilem et in intellectu possibili ponit.

Et hoc videtur sentire *Anselmus*, *Monologium*, 33 [1] : « Nulla, inquit, ratione negari potest, cum mens rationalis se ipsam cogitando intelligit, imaginem sui ipsius nasci in cogitatione, quae imago eius verbum *a)* est ».

Huius positionis est *Aristoteles*, *III De anima* ; unde ait *Commentator*, super illud *III De anima* : *Et b) est intelligibilis sicut intellecta* [2] : « Dubitavit *Aristoteles* de intellectu materiali, utrum intellectum ex eo est ipse intellectus an aliud aliquo modo, et incepit determinare quod est intellectum per intentionem in eo sicut aliae res intellectae ».

Si vero dicatur quod « anima est sibi praesens et habitus sunt sibi praesentes, ergo non oportet quod ponatur species », item « est sibi similis, quare non oportet ponere speciem ad similandum », item « est lux spiritualis, ac per hoc specie non eget, sicut nec corporalis » : *dicendum* ad rationem de praesentialitate, quod, licet anima et habitus ipsi sint praesentes ipsi *c)* animae, pro eo quod non distant ab ea, tamen non sunt sibi praesentes in ratione cognoscibilis nisi eam moveant ; quod quidem non possunt facere nisi per aliquid immissum vel expressum, quod est species, ut statim dicetur. — Quod dicitur quod « est sibi similis », dicendum quod est sibi similis, licet improprie ; quia similitudo est (R, p. 124 b) rerum differentium eadem qualitas, anima autem non differt a se. Nullo modo tamen est similitudo proprie, quia similitudo procedit ab eo cuius est similitudo per modum generationis : « nihil autem seipsum gignit », *I De Trinitate* [3]. Quamvis autem sit sibi similis, quia non dissimilis vel *d)* indifferens a se, non tamen est similis in ratione cogniti et cognoscentis, quae est similitudo fundata in expressione rei cognitae, quae est per speciem, non per essentiam. — Quod dicitur de lumine corporali, falsum est, eo quod lux sumpta in ratione obiecti, pote in sole vel in alio corpore luminoso, nunquam est in oculo nisi per speciem lucis. Ut autem est in medio, est ratio videndi alia et sic non habet rationem obiecti, quare non eget specie *e)* isto modo sicut nec alia quae sunt rationes actionum ; et tamen secundum veritatem lumen ipsum speciem sui habet, nam clauso oculo vel in tenebris, recordor me vidisse lumen, quod non est ponere in *f)* memoria nisi per speciem.

Anima ergo circa *g)* se et suos habitus per speciem non proprie impressam, sed expressam de se vel de suis habitibus, cognitionem intuitivam habet ; quod potest declarari *septem* rationibus.

Prima ratio sumitur ex comparatione obiecti ad potentiam. Cum enim *h)* intelligere sit quoddam pati, secundum *Aristotelem* [4], oportet quod potentia intellectiva aliquo modo ad obiecto patiatur. Licet autem agens sit nobilius passo de quo aliquid cognoscit *i)*, ut visum fuit

1. Alias 31 (P L 158, 187).
2. Cap. 2, text. 15 (éd. Juntas, f. 169 b).
3. Augustin., *De Trinit.*, I, c. 1, n. 1 (P L 42, 820).
4. *De anima*, III, c. 2, text. 12 (éd. Juntas, f. 168 b).

a) T *verum*. — *b)* R om. — *c)* R om. *sint... ipsi*. — *d)* T *ut*. — *e)* R *species*. — *f)* R *ponentem* pro *p. i.* — *g)* T R om. — *h)* T *autem*. — *i)* R *agit*.

in alia quaestione [1], non tamen oportet quod sit nobilius passo in quo agit : quare obiecta bene agunt in intellectum immittendo speciem, maxime cum hoc fiat in virtute intellectus agentis, ut dictum fuit ; nunc autem ita est, ut patebit, quod nullum agens agit in passum nisi per aliquam immissionem in ipsum ; ergo, si anima modo intelligit se vel suos habitus, quod prius non faciebat, necessario aliquid immittitur ab his in ipsam quod prius non immittebatur, aliter prius (T, f. 73 d) se intelligebat aeque bene ; ergo, si passio non est nisi per aliquam immissionem, oportet quod immittatur species ipsius animae seu habituum in ipsam potentiam passivam, scilicet in intellectum possibilem ; non potest autem aliquid immitti nisi species ab ipsis impressa, quod oportet, quantumcumque sint praesentia ; ergo etc. Nec potest dici quod « illud immissum ab agente sit actus » : quia intelligere est actus transiens ; nec intelligibile istum actum immittit, cum sit potius ab intelligente quam ab intelligibili elicitus ; ergo si intelligibile in quantum tale aliquid immittit, illud erit species.

Ad declarationem minoris est sciendum, scilicet quod agens aliquid immittat in passum, quod haec videtur esse ratio generalis ad omnia creata agentia et patientia, quod agens prius attingit passum per aliquod accidens superadditum quam per suam substantiam. Et voco hic « accidens », sive sit vere accidens, ut caliditas in igne, sive sit substantia *a)* sub modo accidentis, sicut (R, p. 125 a) dictum fuit de potentiis animae. Dico etiam « prius », sicut instrumentum prius attingit passum quam agens principale, sic eodem modo ex parte patientis, quod prius recipit formam accidentalem quam substantialem, ut aqua efficitur calida magis *b)* quam ignis ; « prius » dico *c)* naturali ordine, non forte tempore *d)*, secundum illum modum naturalis ordinis quo agens prius attingit passum per accidens suum quam per substantiam, non autem tempore. Omne ergo agens naturale, saltem naturali ordine, prius inducit similitudinem sui accidentis in passum quam substantiae suae ; ergo necessario idem ordo erit in agentibus et patientibus secundum intentionem. Sicut enim se habent agentia ad agentia *e)*, ita actiones ad actiones. Sicut igitur intentiones a rebus dependent et ad res ordinantur, ita oportet quod actiones intentionales ab actionibus realibus mensuram sumant ; ergo necessario omne agens intentionale, quale est obiectum intelligibile, prius assimilat sibi intellectum modo quodam accidentali et imperfecto, et in fine modo quasi substantiali, hoc est perfecto. Dum autem actu intelligit perfecte secundum perfectionem actus, formam obiecti in ratione cogniti recipit ; ergo prius recipiebat eam sub ratione similitudinis, quasi imperfecte.

Item, sicut dictum est, actiones et agentia intentionalia sumunt mensuram ab agentibus et actionibus realibus ; sed in illis agens necessario prius immittit aliquam dispositionem in materiam quam introducat formam ; ergo et hic, antequam perfecta intellectio fiat, erit dispositio ; quamvis sit dissimilitudo, quia forma naturalis [2] effective

1. Cf. supra, question III (p. 224, 231).
2. A partir de ce mot jusqu'à la fin de la question tout a été ajouté après coup

a) T *sub.* — *b)* T om. — *c)* R add. *non.* — *d)* R *ipsum.* — *e)* R om. *ad agentia.*

est ab agente naturali, actus vero cognitionis non est ab obiecto effective, sed dispositive ratione speciei immissae, a potentia vero est effective et causative.

Item, omne illud quod de potentia tendit ad actum, necessario aliquid de novo recipit ; si enim nunc intellectus intelligit, nunc se habet aliter quam prius. Haec est sententia *a)* *Aristotelis*, *VIII Physicorum*, cap. 2[1], quod omne mobile, quod nunc movetur et prius non movebatur, necessario aliqua nova dispositio in eo facta est. Ad actum autem intelligendi videtur intellectus reduci per intelligibile se habens *b)* ad ipsum nunc aliter quam prius et quia convertitur potentia ad obiectum ; ergo cum intelligendo suam essentiam se habeat nunc aliter *c)* quam prius, sed prius erat sibi praesens per substantiam : oportet ergo *d)* quod nunc sit sibi praesens in ratione cogniti, quod non potest nisi per speciem.

Item, si praesentia *e)* esset causa quod obiectum movet *f)* intellectum ad intelligendum, semper se intelligeret, cum semper sit sibi *g)* praesens ; non ergo mo-(R, p. 125 b) vet essentia nuda intellectum ; ergo per aliquid aliud ; sed non potest nisi per speciem.

Item, si secundum *Aristotelem* [2] intelligere est quoddam pati, impossibile autem *h)* est passum pati ab agente nisi ab eo aliquid recipiat : ergo necessario intellectus aliquid de novo recipit ; sed non recipit de novo essentiam ; ergo necessario essentiae speciem. Nec potest dici quod de novo recipiat actum, quia ille ab obiecto non est, immo potius et principalius ab intellectu.

Item *i)*, mens nostra est ad Dei imaginem creata *k)* ; ratio autem *l)* imaginis attenditur in potentiis actui coniunctis, et hoc maxime dum anima intelligit se vel (T, f. 74 a) Deum ; sed Deus apprehendendo se exprimit *m)* suam similitudinem, quae est prima similitudo, prima expressio, prima aequalitas ; ergo anima intelligendo se exprimit suam similitudinem et perfectiorem quam quando intelligit alia, aut non repraesentat Trinitatem increatam, quod est falsum. Nec potest dici quod illa similitudo sit actus : quia in divinis actus sumptus sub ratione actus, ut generare, non habet rationem similitudinis expressae, sed potius terminus actus, ut Filius.

Item, activum in quantum activum et movens in quantum movens est actualius ipso patiente et moto ; quanto vero aliquid est actualius *n)*, tanto est *o)* spiritualius et simplicius ; si ergo intelligere est quoddam pati, quoquo modo obiectum *p)* agit in intellectu *q)* et movet ipsum, ergo necessario obiectum habet aliquam spiritualitatem respectu intellectus ut patitur ab eo ; sed essentia animae non est seipsa actualior ;

---

par une 2e main dans le Ms. R, le restant de la page ayant été laissé en blanc par le premier copiste.

1. Text. 7.

2. *De anima*, III, c. 2, text. 12 (éd. Juntas, f. 168 b).

---

a) R *secundum*. — *b)* T *habente*. — *c)* R *aliter nunc* pro *n. a.* — *d)* R *ergo oportet* pro *o. e.* — *e)* R add. *sibi*. — *f)* R *moveret*. — *g)* R *sibi sit* pro *s. s.* — *h)* R om. *autem*. — *i)* R *et* pro *item*. — *k)* R *tanta*. — *l)* R *autem ratio* pro *r. a.* — *m)* R *intelligendo se intelligit* pro *a. s. e.* — *n)* R add. *ipso patiente et moto*. — *o)* T om. — *p)* R om. — *q)* R *intellectum*.

ergo oportet quod sit ibi ratio alicuius actionis intentionalis multiplicationis, secundum quam et per quam habet respectu sui rationem activi, in quantum ut nuda et in potentia ad intellectiva *a)* habet rationem passivi. Eodem modo dico de habitibus *b)*.

Quod haec sit intentio *Augustini*, patet in multis locis. *XIV De Trinitate*, cap. 6 *c)* : « Cum, inquit [1], anima se non cogitat, non fit quid *d)* in conspectu suo, nec de *e)* illa suus formatur obtutus, sed cum noverit se, tamquam ipsa sit sibi memoria sui ». Sequitur : « Ideo Trinitatem sic commendabamus, ut illud unde formatur cogitantis obtutus in memoria poneremus, ipsam vero conformationem *f)* tamquam imaginem, quae inde imprimitur ». Et sequitur : « Nec ita sane gignit istam suam notitiam mens, quando cogitando intellectum conspicit se tamquam sibi [2] ante incognita fuerit : sed ita sibi nota erat, quemadmodum notae sunt res quae memoria retinentur, etiamsi non cogitentur ». Certum est autem quod res quae in memoria retinentur *g)* et postea cogitantur actu, hoc fit per hoc quod species causatur in acie cogitantis a specie quae est in memoria.

De habitibus, quod cognoscantur per speciem, aperte dicit *Augustinus, XIV De Trinitate*, cap. 3, ubi ostendens quomodo fidem quae est in nobis intelligimus, ponit exemplum quomodo corpus videmus, et sic dicit [3] : « Nempe ab inferioribus ad superiora ascendentes vel ab exterioribus ad interiora ingredientes, primam ponimus trinitatem in corpore, quod videtur, et acie videntis, quae, cum videt, inde formatur, et in voluntatis intentione, quae utrumque coniungit. Huic trinitati similem constituimus, cum fidem, quae nunc inest nobis, tamquam corpus illud in loco, ita in nostra memoria constituta est, de qua informatur cogitatio recordantis sicut ex illo corpore acies intuentis. Quibus duobus, ut trinitas impleatur, animae annumeratur tertia voluntas, quae fidem in memoria constitutam et quamdam eius effigiem in contuitu recordantis expressam connectit et iungit ; sicut autem in illa trinitate visionis corporalis, corporis formam quod videtur et conformationem quae fit in cernentis aspectu, coniungit intentio voluntatis ».

Hanc doctrinam asserit *Augustinus, IX De Trinitate*, cap. ultimo, circa medium [4] : « Liquido, inquit, tenendum est, quod omnis res, quamcumque cognoscimus, congenerat in nobis notitiam sui ; ab utroque enim notitia paritur, et a cognoscente et a cognito ; itaque mens nostra, cum seipsam cognoscit, sola parens est suae notitiae : et cognitum ea et cognoscens ipsa est ». Ex ista auctoritate *h)* apparet falsum esse quod res cognita seu obiectum nihil agit *i)* in potentias animae nostrae *k)*, cum dicat quod ipsa notitia ab utroque est, scilicet cognoscente et cognito ; nec aliter a cognito ut ab obiecto in intellectu potest esse

1. Num. 8 (P L 42, 1042).
2. Tout ce qui suit est à la marge inférieure des pages 124 et 125 dans le ms. R.
3. Num. 5 (P L 42, 1039).
4. Cap. 12, n. 18 (P L 42, 970).

a) R *quantum ad intelligibilia* pro *p. a. i.* — *b)* R om. *eodem... habitibus.* — *c)* T XV. — *d)* R *quidem.* — *e)* R *dum.* — *f)* R *confortationem.* — *g)* R om. *certum,.. retinentur.* — *h)* R *hoc* pro *i. a.* — *i)* R *agat.* — *k)* R om.



nisi quia eius specie formatur acies intelligentis *a)*, ut patet in praedicta auctoritate. Et hoc expresse dicit, *VIII De Trinitate*, cap. 6 [1], quod quando aliquam rem, ut Alexandriam, vidi *b)*, ipsa phantasia in memoria mea verbum eius est et quaedam eius pictura, et de re quam non vidi, si mihi nominetur, talem imaginem in acie mentis (T, f. 74 b) formo, sicut mihi res describitur.

Sic igitur extimo quod anima sensu interiori seu intellectu reflexo *c)*, dum abstractus est et depuratus *d)* ab imaginibus *e)* rerum corporalium, post arguitivam cognitionem vel inquisitionem sui et suorum habituum quod sunt et quid sunt, intuitive se et suos habitus cognoscit per speciem expressam in acie cogitantis se et intelligentis [2].

QUAESTIO V.

Quaestio nostra est utrum intellectus coniunctus cognoscat substantiam rei materialis per propriam speciem substantiae vel solum per accidentia [3].

Circa hanc quaestionem varii sunt modi dicendi. *Quidam* [4] dicunt quod, cum anima rationalis sit creata in horizonte sive in confinio substantiarum spiritualium [5] ac per hoc sit medium coniungens infima cum supremis, per suum supremum quod est intellectus coniungitur cum substantiis spiritualibus, per suum infimum quod est sensus coniungitur cum rebus materialibus, ut sic appareat, secundum *Dionysium* [6], quomodo infima supremorum coniunguntur supremis infimorum. Dicunt ergo quod sicut ex actione sensibilium perficitur anima quantum ad notitiam sensibilium, per multiplicationem scilicet speciei ab eis; sic per actionem intelligibilium perficitur quantum ad notitiam intelligibilium, maxime per actionem ultimae intelligentiae quae movet orbem lunae, ut sic substantia cuiuslibet rei quae non cadit sub sensu cognoscatur ab anima coniuncta per influxum specierum in mentem nostram ab intelligentia, non per species a rebus multiplicatas.

Haec positio potius videtur deridenda quam rationibus persequenda. Negat naturale et sensibile experimentum : quia experimur quod ex

1. Num. 9 (P L 42, 955).

2. R omet *sui et suorum... intelligentis*, le couteau du relieur ayant taillé le parchemin que couvraient ces mots.

3. Cf. fr. Eustache, *Qq. disput.*, q. 2, dans *De humanae cognit. ratione*, p. 187-191 ; J. Peckam. *De anima*, q. 8 et 39, éd. H. Spettmann, dans les *Beiträge* de Baeumker, XIX, 5-6.

4. Ce terme vise Plotin, Proclus, Alpharabi, Avicenne, Algazel, l'auteur du *De causis* et autres philosophes néoplatoniciens.

5. *Lib. de causis*, § 2 (éd. O. Bardenhewer, p. 165) : *Esse autem, quod est post aeternitatem et supra tempus, est anima, quoniam est in orizonte aeternitatis.*

6. *De divin. nomin.*, c. 7, § 3 (P G 3, 871).

a) R om. *a. i.* — *b)* R *vidi ut Alexandriam* pro *u. A. v.* — *c)* R om. *s. i. r.* — *d)* R om. *e. d.* — *e)* R *ymaginationibus.*

actibus et ex accidentibus devenimus in cognitionem substantiarum rerum, et maxime ex accidentibus propriis ; et iste est modus generalis et unus modus demonstrandi in naturalibus quomodo per effectus devenimus in notitiam causarum et quod quid est rerum naturalium. Hoc per *Aristotelem* patet, II *De anima*, cap. 2, qui per hunc modum venatur quod quid est animae, per operationes scilicet eius, et incipit capitulum : *Quoniam autem ex incertis* [1]. Destruit ergo omnem scientiam naturalem et ulterius ponit intelligentiam creatricem specierum : quod est impossibile ; derogat etiam dignitati animae rationalis, quae, secundum *Augustinum* [2], a solo Deo formari potest.

Non intelligo quin angelus bonus vel malus potest cogitationes varias excitare de rebus, quarum species per sensus suscepit. Quod potest tripliciter : vel afficiendo corpus vario modo, pote calore vel frigiditate, vel phantasmata diversimode ordinando et mutando, vel per diversas ordinationes phantasmatum conceptus suos et voluntates animae nostrae significare et revelare, secundum quod docet *Augustinus, XII Super Genesim ad litteram* [3]. Sed speciem novam nullo modo potest menti nostrae imprimere effective, nec facere caecum a nativitate de coloribus somniare, quia secundum *Augustinum, VI a) Musicae* [4], caecus a nativitate non potest imagines coloris fingere ; si tamen fiat ei mentio de colore, ut per auditum aliquam quamvis imperfectam notitiam recipit de colore, sic de re quam auditu comprehendit aliquam speciem sibi fingit, sicut docet *Augustinus, VIII De Trinitate*, cap. 6, ubi ex quo dixit quod de re quam vidit, ut de Carthagine in qua fuit, habet apud se imaginem et phantasma sub ea, subdit [5] : « Sic et Alexandriam *b)* cum eloqui volo, quam nunquam vidi, praesto est apud me phantasma eius ; cum enim a multis audissem et credidissem magnam esse urbem, sicut *c)* mihi narrari potuit, in animo meo finxi eius speciem quam potui », et vocat statim in illam imaginem picturam et verbum eius. Nullus ergo angelus bonus vel malus potest aliquam speciem menti imprimere effective, quam prius aliquis sensus non comprehenderit, sed hoc solus Deus potest facere, qui sicut solus potest menti illabi intime, sic solus potest eam imprimere, quia solus causalitate potest, praesentialitate adest, immutabilitate inest. Et ex his tribus, quae [T, f. 74c] requiruntur ad hoc quod mens ab aliquo informetur, potest elici triplex ratio quod solus Deus potest et nulla creatura ; ad impressionem tamen divinam seu luminis seu specierum a Deo potest mentem angelus disponere, ut docet *Hugo*, 13 cap. *Angelicae Hierarchiae* [6].

Utrum autem angelus species rerum quas habet apud se quasi obiec-

1. Text. 12 (éd. Juntas, f. 129 a).

2. *De vera religione*, c. 44, n. 82 (P L 34, 159). Vital répète ici ce qu'il avait dit plus haut, au début de la question III, à l'adresse des néoplatoniciens.

3. Cap. 30, n. 58 (P L 34, 479).

4. Cap. 11, n. 32 (P L 32, 1180).

5. Num. 9 (P L 42, 955).

6. P L 175, 1119-1130.

a) T 7. — *b)* T *Alexandrina*. — *c)* T *sic*.

tive in speculo possit menti nostrae proponere et lumine suo ut eas mens aspiciat irradiare [1], dicunt *aliqui* quod sic, quia tam angelus quam mens specula sunt quaedam spiritualia ac per hoc speciei receptiva et reditiva, sicut species in speculo corporali gignit sibi similem in aliquo speculo, per quem modum cum duobus speculis nituntur aliqui videre collum suum seu cervicem. *Alii* tamen contrarium sentiunt, eo quod species in mente angelica sunt nobis improportionales, eo quod universaliores, efficaciores, spiritualiores secundum quod mens *a)* angelica excedit nostram. *Alii* sunt circa hoc distinguentes, quod angelus ut est talis substantia ex sui naturalis luminis efficacia nec seipsum nec similitudines suas nec species suas nec specula vertit nec aliquo modo potest menti nostrae imprimere ; ut autem est hierarchicus nuntius, non ex applicatione sui nec speculi nec ex irradiatione luminis aut efficacia propriae virtutis potest solum, sed ex efficacia divini luminis et virtutis potest huiusmodi menti nostrae ostendere et exprimere et mentem nostram secundum gradum hierarchicae denuntiationis circa species ostensas attentam reddere, et eadem virtute perfusa mens nostra et irradiata, ut per angelum sibi communicantur, potest similitudines earum specierum in se recipere. Et isto modo forte superiores illuminant inferiores, et isto modo per angelos prophetis et aliis virtute divini luminis fit multorum secretorum et futurorum revelatio. Quod videtur sentire *Gregorius, XXVIII Moralium* : « Angelici, inquit [2], spiritus voluntatem Dei prophetarum mentibus innotescunt atque ita eos ad sublimia elevant et quae futura sunt in causis originalibus demonstrant ; unde fit ut prophetarum mentibus ipsa ut est sublimitas atque subtilitas angelicae virtutis appareat eorumque mens quo subtili spiritu tangitur, elevetur, ut non piger in ima lateat, sed tactus affatibus ad superna contendat atque inde quasi de quodam *b)* rerum vertice infra se quae ventura sunt videat ». Et sic patet quomodo intelligentiae possunt in nobis rerum species immittere et quomodo non.

Praetermissa igitur praedicta positione cum quibusdam aliis quae modicum habent probabilitatis, sciendum est quod circa illud dubium sunt *quinque* modi dicendi et quilibet habet probabilitatem et magnos sectatores doctores.

§ 1.

Est igitur *unus modus* quod a re extrinseca nullo modo multiplicatur species substantiae distincta a specie accidentium et tamen in intellectu efficitur distincta species substantiae a speciebus accidentium, quae tamen nunquam fuit in sensu nec in memoria nec in virtute aliqua sensitiva. Declaratio autem huiusmodi positionis talis est. Cum enim intentiones sensus nostros et intellectus habeant informare ac per hoc aliquo modo in sensus et in intellectum agere secundum quod « intelli-

1. Cf. Alex. Hal., *Summa theologica*, II, nn. 142 sqq., 212 ; S. Bonav., *II Sent.*, d. 10, a. 2, q. 2 (II, 264 sqq.).

2. Cap. 1, n. 9 (P L 76, 451).

a) T *nostra*. — *b)* T *quadam*.

gere est quoddam pati »[1], licet magis sit agere quam pati secundum modum traditum supra[2], sicut se habent intentiones ad veras res naturales quibus vel ex quibus sunt, sic actiones intentionum ad actiones rerum, ut sic se habeant actiones ad actiones sicut agentia ad agentia. Nunc autem, ut dicunt, videmus quod, licet virtutis activae de se sint accidentia, tamen quod agunt in virtute formae substantialis inducunt et generant formam substantialem. Nam, licet in igne non sit virtus activa nisi calor, tamen calefaciendo generat ignem et calor igneus in virtute formae ignis inducit formam substantialem ignis; [T, f. 74 d] sic est in proposito : dato quod a substantia extrinseca non multiplicetur nisi species accidentis, tamen quia accidentia sicut causantur a substantia, et loquor maxime de accidentibus propriis qui consequuntur substantiam, sic intentiones vel species ab illis accidentibus causatae, ut dictum est, accidentia non solum agunt *a)* in virtute propria, sed in virtute formae substantia, et sic introducunt formam substantialem et non solum accidentalem, ut calor ignem. Sic huiusmodi intentio seu species accidentis agit ultra propriam speciem generando in intellectu non solum speciem accidentis, sed et speciem substantiae in cuius virtute agit.

Huiusmodi exemplum nos videmus in calore naturali in corpore humano et in cuiuscumque animalis, quia calor naturalis et calefacit et calefaciendo carnem et sanguinem generat : quia non solum agit in virtute propria, sed etiam ipsius animae ; sic species accidentis, quae agit in virtute totius substantiae a qua derivatur, agit in susceptibili, hoc est in intellectu possibili, non solum sui similitudinem, sed similitudinem substantiae ipsius. Si quaeritur quare in sensibus non fiat species substantiae, cum in eis fiat species accidentis, respondetur quod « actus activorum est in passo et disposito »[3], sensus autem non sunt apti nati recipere speciem substantiae, quia sufficienter potest generari ex specie accidentis, sed ex parte sensus non potentis eam recipere.

Ponitur etiam aliud exemplum : radius solis transiens per orbes planetarum illuminat eos, quia illuminabiles sunt, non tamen calefacit, quia non sunt susceptibiles caloris nec peregrineae *b)* impressionis essent prout corruptibilia, illuminat autem et calefacit aërem, quia utriusque peregrinationis est susceptivus. Non erat ergo defectus ex parte radii, quia, cum agat in virtute solis, potest et calefacere et illuminare, sed solum ex parte orbis non potentis suscipere. Similiter virtus decisa cum semine, quae est accidens, organizat et formam carnis introducit, quia in virtute animae agit. Non enim est inconveniens quod aliquid agat ultra suam speciem, dum tamen agat non solum in virtute propria, sed in virtute alterius. Sic est recte in proposito, ut iam dictum est : sic species enim accidentis solum generat similitudinem

1. Aristot., *De anima*, III, c. 2, text. 12 (éd. Juntas, f. 168 b).
2. Voir les questions III et IV (p. 224, 231, 248 sq.).
3. Aristot., *De anima*, II, c. 2, text. 24 (éd. Juntas, f. 131 a).

a) T *agant*. — *b)* T *peregrinei*

in sensu, quia illius est sensus susceptivus, in intellectu autem generat speciem accidentis et substantiae, quia utriusque est susceptivus, et sic non est defectus ex parte generantis. Ecce quomodo est possibile quod a substantia extrinseca non multiplicetur nisi species accidentis, nec in aliqua virtute sensitiva sit nisi species accidentis, et tamen in intellectu fit species substantiae.

Et est attendendum quod secundum istum modum praedictum generatur species in omnibus viribus sensitivis et species substantiae in vi intellectiva et accidentis similiter, eo quod sola secundum praedictum modum est utriusque susceptiva : agit in virtute triplici, scilicet in virtute luminis intellectus agentis, et in virtute eius habet vim movendi intellectum possibilem, sicut color in virtute lucis corporalis habet vim movendi sensum ; agit secundo in virtute agentis accidentis realis a quo expressa et multiplicata est immediate, et in huiusmodi virtute exprimit sensibus ipsa accidentia et etiam ipsi intellectui ; agit tertio in virtute totius substantiae, sicut dictum est de actione reali quae est a qualitate reali, et in virtute huiusmodi agit et generat speciem substantiae in potentia susceptiva illius, scilicet speciei in intellectu, quamvis formaliter non sint species seu similitudines substantiae. Ecce quomodo intellectus intelligit per propriam speciem ipsam substantiam, quae tamen a substantia non multiplicatur, et est in intellectu, non tamen prius fuit in sensu.

Quamvis ista positio videatur [T, f. 75 a] probabilitatem habere, tamen falsum habet fundamentum in hoc quod dicit quod virtutes activae sunt accidentia et quod in igne non est virtus activa nisi calor ignis et quod per calorem et non per formam substantialem ignis generat ignem. Haec omnia sunt falsa, quia non solum debetur composito agere ratione formae accidentalis, ut igni quod calefaciat per calorem, sed in ratione formae substantialis quod sibi similem generet, ut igni quod per igneitatem generat ignem educendo formam de potentia materiae, cuius scilicet formae generatae est per se principium, sicut forma accidentalis, pote color, per se est principium coloris generati. Licet enim agens per formam accidentalem agat ad disponendum materiam ut introducatur forma substantialis, tamen immediate generat substantiam agendo per formam substantialem. Unde *Philosophus*, II *De generatione* [1], contra illos qui dicunt alterans et transmutans esse causam generationis per se per qualitates activas dicit quod « hi non recte dicunt, quoniam relinquunt principalem causam auferentes quod quid est et formam, quemadmodum quis unicuique instrumentorum attribuat causam eorum quae generantur : quocirca si maxime movet et facit ignis, sed quomodo movet non vident ». Haec *Aristoteles*. Super quo *Commentator* : « Isti non faciunt nisi agens in genere instrumenti ; forma enim, si fieret ab aliquo accidenti, esset facta accidens ».

Patet ergo falsum esse dictum fundamentum, et ideo ratio eorum concludit oppositum, scilicet quod species substantiae a substantia multiplicetur, cum quaelibet forma, scilicet substantialis et accidentalis, agat per se, sicut in ultima positione dicetur.

1. Cap. 9, text. 53-54.

§ 2.

Est ergo *alius modus* dicendi quod sicut sol, cum sit quaedam causa universalis, educit *a)* omnes formas substantiales *b)* de materia, sic intellectus, cum sit causa universalis respectu omnium formarum intelligibilium, intellectus dico agens qui est illud « quo est omnia fieri », III *De anima* [1], in virtute dico intellectus agentis intentiones existentes in phantasia possunt movere intellectum possibilem non solum causando in eum similitudinem accidentium, sed etiam similitudinem substantiae. Nec est inconveniens phantasmata in intellectum agere, quia omne agens agens in virtute alterius bene potest agere ultra speciem suam et in nobilius se ; phantasmata autem agunt in virtute intellectus agentis. Sic enim videmus quod sol, qui virtute continet omnes formas generabiles, mediante luce et calore quae sunt accidentia educit formas substantiales ; sic ergo de intellectu agente, qui virtute continet omnes formas intelligibiles, quod mediante phantasmate accidentium format in intellectu possibili formas substantiarum.

Sed nec iste modus videtur rationabilis. Sol enim non educit de se formas substantiales nec accidentales, sed de potentia materiae et ratione seminali. Cum ergo intellectus agens species substantiarum facit in intellectu possibili et non educit eas de se nec de intellectu possibili, ut visum fuit supra in quadam quaestione, nec de phantasmate, quia ex specie non fit species nisi multiplicando et generatione quadam diffusiva, accidens autem etsi arguitive deducat in cogitationem substantiae, ut dictum est supra, nunquam tamen exprimit similitudinem nisi illius a quo oritur et sic ducit in notitiam accidentis illa species solum : propter quod praedictus modus non videtur continere veritatem.

§ 3.

Restat ergo videre *tertium modum*, qui dicit — et habet magnos sectatores — quod anima coniuncta corpori corruptibili veritatem substantiae nullo modo potest apprehendere nec de substantia quidquam cogitare nisi quantum per accidentia et accidentium species et similitudines potest colligere, quia nullam speciem substantiae recipit, sed solum accidentis. Unde si quaeratur : Per quid compositum ex substantia et accidente cognoscitur ? dicunt quod si accidens et subiectum considerentur ut faciunt unum et maxime accidens proprium, sic una intellectione et una specie quae est species totius sicut totum compositum est unum, intelliguntur substantia et accidens ; illa [T, f. 75 b] autem species, ut dicunt, est formaliter species accidentis et expressive et immediate quod accidens est formale in composito ex substantia et accidente. Et hoc confirmant per *Commentatorem*, super VIII *Metaphysicae* [2], qui dicit quod domum cognoscimus per formam domus ; constat autem quod domus dicit quoddam compositum ex substantia et accidente, immo tota substantia domus et omnium aliorum artifi-

1. Cap. 3, text. 17-18 (éd. Juntas, f. 169 c).
2. Cap. 3, text. 6.

a) T *educet*. — *b)* T *substantialem*.

cialium est ipsa materia quae est substantia, ut dicitur, II *De anima*, cap. 1 [1], de dolabra. Si autem loquamur de cognitione propria substantiae per se et accidentis, dicunt quod accidens cognoscitur per propriam speciem, substantia autem non per propriam, sed solum per speciem accidentis.

Ad cuius evidentiam est sciendum quod de cognitione substantiae est loquendum dupliciter : aut quantum ad huiusmodi cognitionis *inchoationem* aut quantum ad eius terminum et *consummationem*. Si loquamur primo modo, dicunt quod tota cognitio quam habemus de substantia rei extrinsecae modo naturali in hac vita est cognitio arguitiva ex speciebus accidentium collecta. Dum enim ex diversis apprehensionibus sensibilium diversas species recipit intellectus, ex illis et per illas primo et directe et per se expressive apprehendit accidentia quorum sunt similitudines ; secundo, quia varia accidentia varias consequuntur substantias ac per hoc est naturalis colligantia inter substantiam et propria accidentia, ex certa perceptione rerum sensibilium naturalis rationis investigatione concipit intellectus per se ipsam absque alia specie substantiae naturam *a)* substantiarum et eius quod quid est quasi fodiendo sub accidentibus naturam substantiae, ad quam non pervenit intuitive, sed arguitive.

Verbi gratia, proponatur mihi nix, quam alias non videram. Si quaeras : Quomodo scio quod vocetur nix ? dico quod per auditum ; si quaeras : Quomodo scio quod sit alba, fluxibilis, frigida ? dico quod per visum et tactum ; si quaeras : Unde scio quod sit nix sive eius substantiam ? dico quod colligendo notitiam quam habeo per auditum, quod talis res alba, frigida, fluxibilis vocatur nix, et notitiam albedinis et fluxibilitatis *b)* quae ipsam concomitantur, quae omnia vidi in prima nive mihi ostensa, ex hoc concludo quod quidquid tale mihi occurrit cum ceteris accidentibus similibus nix est, ut iam non videam eius substantiam nec certitudinem de ea habeam nisi quantum ex accidentibus quae talem concomitantur substantiam possum concludere, et si essent duae res diversae speciei, quae tamen haberent eadem accidentia et similia, una iudicarem aliam vel eiusdem speciei et fallerer. Hinc est quod accidentia communia, quae in subiectis diversorum generum vel specierum reperiuntur, non faciunt certitudinem de substantia rei et qui per illa iudicat, multum decipitur. Unde iudicantes secundum colorem credunt nivem esse farinam, sed iudicantes secundum accidentia propria aut non decipiuntur aut minus ; et ideo, quando sunt accidentia talia quae nulla alia re inveniuntur, faciunt certam notitiam quid sit talis substantia, et si sunt substantiae quae habent accidentia quae in paucis alterius naturae reperiantur, de illis etiam habetur certitudo, sed non tanta, immo aliquando est deceptio, et si habent accidentia quae in pluribus reperiantur, circa iudicium de illis cadit deceptio, sicut accidit illi cui in collatione loco dragiae oblata fuit farina, cum aliis ipso vidente daretur dragia.

Confirmatur autem haec positio *auctoritate*, *signo* et *ratione*. *Aucto-*

1. Text. 8 (éd. Juntas, f. 128 a).

a) T *notitiam*. — *b)* T *fluibilis*.

ritas est *Augustini*, IX *De Trinitate*, cap. 4 : « Ipsam, inquit [1], vim qua per oculos cernimus, sive *a)* sint radii sive aliud, oculis cernere non valemus, sed mente quaerimus et, si fieri potest, etiam hoc mente comprehendimus ; mens ergo ipsa sicut corporearum rerumnotitias per sensus accipit vel colligit, sic incorporearum per semetipsam ». Et appellat « res corporeas » res sensibiles, « res incorporeas » res quae non cadunt sub sensu, cuius sunt substantiae rerum et formae substantiales, et istas dicit mentem per semetipsam apprehendere, non excludendo ministerium sensitivum [T, f. 75 c] specierum accidentium, sed excludendo speciem propriam, quia per speciem propriam non apprehenduntur, sed mens nostra eorum notitiam sub speciebus accidentium ex naturali colligantia sensibilium *b)* ad insensibilia, hoc est accidentium ad substantias, naturalis rationis industria colligit quasi fodiendo substantiam sub accidente. — Ad hoc facit auctoritas *Aristotelis*, in fine IV *Meteororum*, ubi inter alias rationes quas facit quod alkimistae sua arte decipiantur, hanc inducit quod formas substantiales et rerum differentias non cognoscunt ; ait enim [2] : « Differentiae eorum non sunt cognitae, quare cum differentia sit ignota, quomodo potest sciri utrum tollatur necne vel quomodo potest tolli » ? Haec *Aristoteles*.

Signa etiam ad hoc faciunt. Primum signum est quod, sicut dicit *Avicenna*, VI *Naturalium* [3], parte V^a^, ovis per aestimationem cognoscit lupum esse inimicum et nocivum ; sed de lupo non apprehendit nisi accidentia, pote colorem, figuram et similia ; vis tamen aestimativa quae est superior particulari per speciem coloris apprehendit intentionem vel rationem nocivi, quod non potest sensus particularis propter suam imbecillitatem. Intellectus autem, cum sit superior et ultima potentia, ulterius apprehendit rationem nocivi et convenientis et ulterius rationem substantiae per easdem species.

Secundum signum ad hoc datur ab *Aristotele, I Physicorum* [4], quod materiam nescimus nisi per analogiam et transmutationem ad formas et propter hoc aliam iudicamus materiam caeli et terrae, quia hanc videmus ad formas transmutari, illam autem non.

Tertium signum ad hoc est quod nullus scit se habere caritatem, cuius ratio est quia actus caritatis conformis est actui naturalis dilectionis quo Deum super omnia diligimus, propter quod non possum habitum caritatis ab illo naturali discernere. Similiter, cum aliquae substantiae habent similia accidentia, non possumus discernere inter illas, ut farinam tritici a farina hordei : per visum iudicaremus ambas esse eiusdem speciei.

Quartum signum est quia, quandocumque de substantiis et naturis rerum iudicare volumus, eas continuo ad sensus particulares applicamus,

1. Num. 3 (P L 42, 963).

2. Nous n'avons pas trouvé ce passage dans la *versio antiqua* des Météorologiques, telle qu'elle se lit dans les *Opera omnia* de S. Thomas, tome XIX de l'édition de Parme. Cf. *Metaphys.*, IV, cc. 4-6, text. 26-28 ; VII, c. 17, text. 54-55.

3. *De anima*, IV, c. 1 (éd. Venise 1508, f. 17 c).

4. Cap. 7, text. 69.

a) T *sunt*. — *b)* T add. *et*.



gustui si sit gustabile, olfactui si sit olfactibile, et sic de aliis sensibus. Videmus etiam quod naturas lapidum, herbarum discernere non possumus nisi per accidentia et effectus. Similiter stellarum differentias, cum conveniant in lumine, non possumus discernere nisi per accidentia in quibus apparent differentiae, pote motu, situ, quantitate et per effectus. Nam docet experimentum quia de substantia non plus perpendere possumus nisi quantum per accidentia cognoscimus. Unde, si quaeras a me quid sit ignis, non possum *a)* respondere nisi circumscribendo ipsum per eius accidentia, dicendo quod est corpus leve, calidum, activum, motivum directe sursum ; si enim eius forma substantialis cognosceretur, oporteret quod per eam eius definitio daretur et non per accidentia : definitio enim substantiae non est per additamenta sicut definitio accidentium. Ad hoc etiam facit quia omnes antiqui philosophi inquirentes definitiones substantiarum differentias accipiebant per comparationem ad accidentia vel effectus et per cognitionem actuum et accidentium deveniebant arguitive in quasdam differentias non rei proprias, sed appropriatas. Sic inquisivit *Aristoteles* [1] definitionem animae per comparationem ad actus et obiecta.

Ex hoc patet quod intellectus noster in hac corruptibili vita non potest perfectam notitiam habere de aliqua substantia corruptibili, quia certitudo mensuratur iuxta conditionem et certitudinem medii ducentis in cognitionem, medium autem illud, ut dictum est, sunt accidentia et effectus, qui cognitionem faciunt a posteriori, quae est incompleta et imperfecta, cognitio autem per causam, quia est a priori, est completa et certa ; ergo etc. Et hoc videtur *Aristoteles* sentire, I *De anima*, dicens[2]: « Accidentia maximam par-[T, f. 75 d]tem conferunt ad cognoscendum quod quid est » ; in quo verbo, ut videtur, dat intelligere duo : et quod aliquid latet nos de ratione substantiae, quia dicit « maximam partem » et non totum, et quod per illam aliquid cognoscimus, quia magnam partem. — Ad hoc facit quod in naturalibus fit processus et demonstratio per nobis notiora, cuius sunt effectus et accidentia, ad notiora simpliciter, in mathematicis e converso, et ideo in naturalibus sunt demonstrationes quia, in mathematicis propter quid, fierent autem in naturalibus propter quid, si formas substantiales cognosceremus.

Huic etiam positioni *ratio* suffragatur.

1. Primo quidem, quia omnis multiplicatio speciei fit in virtute luminis corporalis vel spiritualis ; sed species substantiae non potest multiplicari in virtute luminis corporalis, scilicet lucis, quia, cum lux sit qualitas sensibilis, solis qualitatibus sensibilibus videtur posse dare virtutem multiplicandi speciem, quibus omnibus nobilior est : non est autem nobilior substantia et ita agens esset *b)* ignobilius patiente : nec in virtute luminis spiritualis, quia intellectus agens secundum *Aristotelem* [3] solum agit in phantasmata, non ergo in huiusmodi speciem extrinsecam seu substantiam extrinsecam.

1. *De anima*, II, c. 1 et 2.
2. Cap. 1, text. 11 (éd. Juntas, f. 110 a).
3. Cf. *De anima*, III, c. 3, text. 17-20.

a) T *possunt*. — *b)* T *esse*.

2. Item, si per speciem substantiae cognoscitur substantia, ergo facta magna transmutatione in substantia cognoscimus illam transmutationem, sicut si ex albo fiat nigrum, cognoscimus illud esse alteratum ; ergo, cum hostia sit panis ante consecrationem, post Christi corpus *a)*, vere cognosceremus naturali ratione huiusmodi transmutationem et corpus Christi ibi esse *b)*.

3. Item, quod cognoscitur per speciem propriam, cognoscitur intuitive ; sed substantia corruptibilis non cognoscitur a nobis intuitive : experimur enim in nobis solum huiusmodi cognitionem habere arguitive, ex collectione enim multorum accidentium *c)* quae in alia re non inveniuntur, arguitive cognoscimus hanc substantiam.

4. Item, tota nostra cognitio naturalis a sensu oritur : est enim seminarium totius nostrae cognitionis, ut supra visum fuit ; sed in omni processu naturali de imperfecto ad perfectum omnia aliquo modo participant naturam illius imperfecti, sicut omnia membra corporis naturam seminis materialiter participant et omnes rami naturam seminarii ; item ex calido fit magis calidum non per adventum novae caliditatis, sed quia solum illud quod erat minus calidum factum est magis calidum ; et talis processus nunquam transcendit virtutem illius imperfecti : unde nec flos nec fructus nec aliquid generatur in arbore ad quod non habeat aspectum seminis. Nunc autem totius humanae *d)* cognitionis seminarium est virtus sensitiva particularis ; ergo impossibile est aliquid esse cognitum ab intellectu, in quo terminatur cognitio nostra, quod prius non fuerit apprehensum a sensu ; sed substantia nec eius species non possunt apprehendi a sensu ; ergo etc.

5. Item, in rebus ordinatis impossibile est venire ad extremum nisi transeundo per medium [1], ut a binario in senarium nisi transeundo per quaternarium, ab albo in nigrum nisi transeundo per colorem medium. Et ideo dicit *Aristoteles*, V *Physicorum* [2], quod « medium est in quod prius venit quod mutatur ». Sed ostensum est supra [3] quod potentiae animae includendo intellectivam sunt ordinatissimae : non enim est dare vim mediam seu potentiam inter imaginativam et intellectivam ; item, sunt completissimae : non enim est dare superiorem intellectiva nec inferiorem sensu particulari. Ergo sicut nihil est vegetativum quod non includat mixtum, nihil sensitivum quod non includat vegetativum, nihil intellectivum secundum quod sumitur in homine quod non includat sensitivum et omnia alia, sic nihil accipit sensus communis in cognoscendo quod non fuerit in sensu particulari, nec phantasia quod non fuerit in sensu, nec intellectus quod non fuerit in phantasia ; sed species substantiae nunquam fuerunt in sensu ; ergo etc. et loquor de inquisitione et cognitione naturali.

6. Item, cognito quid est calidum suo sensu, scilicet tactu, [T, f. 76 a] cognoscimus eius virtutem et operationem, pote quod calefacit ; ergo si substantia ab intellectu cognoscitur, statim scitur eius virtus et ope-

1. Cf. Aristot., *Physic.*, VI, c. 4, text. 32.

2. Cap. 1, text. 6 ; c. 3, text. 22.

3. Voir plus haut, dans la question I (p. 165).

a) T om. — *b)* T *est*. — *c)* T *actuum*. — *d)* T *humani*.

ratio ; ergo frustra fuerunt omnia experimenta de herbis, de lapidibus, ad probandum et cognoscendum virtutes et operationes eorum.

Ex hiis et similibus concludit haec positio quod, cum causa possit cognosci per effectus, licet incomplete, quod substantiam rerum aliquo modo per accidentia et effectus possumus cognoscere, et quanto magis substantia habet propria accidentia, magis et certius cognoscitur ab intellectu et quanto minus, minus. Et ideo quatuor corpora simplicia, scilicet elementa, certius cognoscuntur quam mixta, quia habent accidentia quae minus reperiuntur in aliis ; mixta vero, quia eorum accidentia magis inter se conveniunt, minus, et quanto plus conveniunt, minus cognoscuntur et minor certitudo de eis habetur et frequenter fit deceptio de ipsis.

Sic igitur patet quid dicendum quantum ad *inchoationem* cognitionis substantiae, quae fit per effectus et accidentia et a posteriori, per quam cum intellectus ut possibile est devenit in cognitionem substantiae, format sibi verbum illius quod est notitia declarativa rei. Si autem loquamur de notitia substantiae quantum ad suum terminum et *consummationem*, sic dico quod, cum intellectus via praedicta venativa et inquisitiva pervenit ad cognitionem substantiae, cognita ista substantia cognoscuntur per causam eius accidentia, ut cognita substantia ignis cognoscit quod debet esse calidus, levis et quid sit levitas, quid sit caliditas : cum non sit nisi quaedam entitas deficiens a ratione talis substantiae et privationes per habitus cognoscuntur ; ideo accidentia, cum sint quidam defectus substantiae per substantiam cognoscuntur et ista cognitio a priori, quae tamen non omnino est completa, quia illa ex quibus oritur, ut dictum est, non ducunt in completam notitiam substantiae : quare nec complete scitur quid sint accidentia.

Haec est positio cum suo modo et suis viis.

§ 4.

Alia est positio etiam magnorum [1] quasi huic contraria, quae dicit quod substantia rei propria specie alia a specie accidentium cognoscitur. Modus autem huius positionis talis est. Dicunt enim quod totum compositum ex substantia et accidente speciem multiplicat modo superius exposito, per quam totum compositum cognoscitur. Sicut enim alia est natura substantiae et alia accidentis, sic illa una species continet speciem substantiae et accidentis, et tamen distincta cognitione quodlibet *a)* per speciem propriam cognoscitur *b)*, ut substantia per speciem a substantia multiplicatam et accidens per speciem ab accidente multiplicatam, ita quod per medium utraque species multiplicetur. Est autem species substantiae in viribus sensitivis simul cum specie accidentis, sed aliter et aliter. Nam species accidentis est ibi ut apprehensa et ut movens sensum cum quo habet proportionem propter infirmitatem potentiae et debilitatem, sed species substantiae est ibi solum ut in deferente, non ut movens, sed in intellectu solum cum quo solum

1. Cf. R. Bacon, *De multiplicat. specierum*, I, c. 2 (éd. J. H. Bridges, p. 419 sq.).

a) T *quolibet*. — *b)* T om.

habet proportionem et per illam intellectus apprehendit substantiae essentiam, cuius est species. Unde in nulla vi sensitiva fit iudicium per illam speciem substantiae, sed quoniam sensus ordinatur ad intellectum et cognitio sensitiva ad intellectivam et ei deservit, ideo species substantiae non sistit in sensu nec ibi causat impressionem seu motionem, sed transit ad intellectum per potentias sensitivas per operationem intellectus agentis secundum modum expositum in praecedentibus quaestionibus ; transeunt etiam modo simili species *a)* accidentium usque ad intellectum per sui multiplicationem, quia et sic per sui multiplicationem transit species substantiae usque ad intellectum et quia intellectus est virtus suprema in cognoscendo, sunt in eo ut in subiecto et ut moventes, ideo intellectus iudicat distincte de accidentibus per species accidentium et de substantiis per speciem earum : sicut radius solis transiens per orbes illuminat eos, non tamen calefacit, sed aërem et illuminat et calefacit, sic species substantiae transit per sensus sicut per deferens, sed motionem non facit nisi in intellectu possibili qui huius est susceptivus, sicut et orbes non susceptivi caloris, sed illuminationis [T, f. 76 b] tantum, aër autem utriusque.

Sed quoniam ista praesentatio speciei in intellectu non fit nisi per hoc quod sensus quasi dispositive ordine naturae, non temporis, primo repraesentat ei speciem accidentis per quam disponit et excitat intellectum possibilem ad susceptionem formae substantialis, ideo sensus per talem occasionem et excitationem et etiam species accidentium sunt causae cognitionis formae substantialis. Ostensum est enim in praecedenti quaestione[1] quod sicut agens prius ordine naturae assimilat sibi passum in forma accidentali quam substantiali, sicut aqua prius calefit quam igniatur seu forma substantialis ignis generetur — quamvis secundum alios simul tempore generetur forma accidentalis et simul introducantur, ut sicut generatur caliditas, sic generetur igneitas — eodem modo in actione intentionali passum prius recipit formam accidentalem et disponentem et deinde formam seu speciem substantiae. Propter ergo istam dispositionem et excitationem quam faciunt species substantiae et *b)* accidentium dicit *Aristoteles*, I *De anima*[2] : « Maximam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est ». In quo verbo duo ostenduntur : unum, quod accidentia faciunt ad cognitionem substantiae modo dicto ; aliud, quod aliquid aliud est per quod tota notitia substantiae habetur, scilicet species formae substantialis.

Ex his, ut dicunt, apparet quare intellectus non cognoscit substantiam nisi cognoscat eius accidentia et quare destructo sensu destruitur scientia quae est secundum illum sensum[3], et quare nunquam multiplicatur similitudo substantiae sive species quin multiplicetur similitudo accidentis. Huius enim causa est quia accidens reale disponit ad receptionem verae formae substantialis et similiter species accidentis disponit ad receptionem speciei formae substantialis in intellectu. Et per

1. Cf. supra, p. 249.
2. Cap. I, text. II (éd. Juntas, f. 110 a).
3. Aristot., *Posterior*, I, c. 18, text. 33.

a) T om. — *b)* T om.



istam viam possunt solvi multae rationes et multa exempla inducta pro praecedenti positione.

Si quaeris: Virtute cuius luminis multiplicatur species substantiae ? dicunt quod prima multiplicatio, quae est a substantia usque ad sensum, fit eadem virtute qua et multiplicatio speciei accidentis, scilicet lucis corporalis. Nam, secundum *Avicennam*[1], eiusdem virtutis est materiam disponere et formam introducere ; unde forma quae calefacit aquam, inducit formam ignis in ea. Sed species accidentis quae disponit, ut dictum est, ad receptionem speciei substantiae, multiplicatur in virtute lucis corporalis. Ergo et species substantiae ab *a)* illa luce habet quod multiplicet se secundum quod egrediuntur a subiecto ambo simul. Quantum vero ad secundam multiplicationem quae fit a specie ut est in imaginativa usque ad intellectum, dicunt quod fit multiplicatio speciei et accidentis in virtute eiusdem luminis, scilicet intellectus agentis, modo supra exposito in quadam quaestione[2].

Et ex hoc patet quare decipitur magis circa iudicium de substantia ipse intellectus quam circa iudicium accidentium : quod, quamvis substantia magis habeat de entitate quam accidens, tamen ex corruptione peccati magis obscuratus est oculus interior mentis quam oculus exterior sensus, secundum quod dicit *Hugo*, *De sacramentis*[3] : « Oculus, inquit, carnis est clarus, oculus contemplationis *b)* extinctus, oculus mentis lippus ». Unde quod species substantiae non faciat fortem notitiam et expressionem de substantia sicut species accidentis, hoc non est ex parte defectus speciei, sed ex parte intellectus oppressi carne corruptibili, quae maxime aggravat animam circa intelligibilia, de quorum numero est substantia.

Quod autem ex hoc non sequatur quod sacramenti altaris experimentum sumatur, patet, quia illae species absque subiecto virtute divina subsistunt et nutriunt et faciunt alios effectus omnes quos facerent cum substantia panis. Ita virtute divina idem ostendunt naturali cognitione quod ostenderent species substantiae panis ; unde sequenti naturalem cognitionem ita videtur panis post consecrationem sicut ante. Quod autem dicamus ibi non esse panem, hoc est per fidem, non per naturalem cognitionem et experientiam. Facit ergo ibi et quantum ad cognitionem et quantum ad alia species multiplicata ab eius accidentibus quod faceret species multiplicata a substantia panis. Experimentum etiam istud ita est contra positionem illam sicut contra istam: [T, f. 76c] nam si per accidentia devenimus in cognitionem substantiae, ergo poterimus cognoscere quod ibi est panis, cum ibi vere sint accidentia panis.

Haec igitur positio videtur confirmari *auctoritate, similitudine* et *ratione* multiplici.

Auctoritas est ad hoc. Ait *Hugo*[4], super illud Ecclesiastes[5] : *Non*

1. Cf. *Metaphys.* IX, c.5.
2. Cf. supra, question II, a. 3 (p. 207 sq.).
3. Libr. I, part. 10, c. 2 (P L 176, 329).
4. *In Eccle.*, Hom. II (P L 175, 141).
5. Cap. 1, v. 8.

a) T *ad.* — *b)* T *contemptus.*

satiatur oculus visu nec auris auditu impletur etc. : « Sane duo sunt, quae ex rerum specie per visum intrant ad animam, et duo quae ex vocum perceptione per auditum ingrediuntur ; per visum namque ad cognitionem perveniunt substantia et forma, ex vocibus per auditum signa et melodia ». — Item, *Aristoteles*, VII *Metaphysicae*[1], dicit quod « substantia praecedit accidens tempore, definitione et natura » ; si natura et definitione, ergo cognitione ; ergo non cognoscitur per accidentia. — Item, I *De anima*[2] : « Accidentia maximam partem conferunt » etc. Ex quo patet quod per accidens non habetur tota notitia substantiae ; ergo aliud est causans eius notitiam, quod non est nisi eius species.

Simile autem inducitur ad hoc illud idem quod pro altera opinione praecedenti opposita *a)* huic accipiebatur. Nam secundum *Avicennam*, VI *Naturalium*[3], ovis per vim existimativam quae est superior sensu apprehendit lupum sub aliqua ratione sub qua non apprehendit ipsum sensus, pote inimici vel nocivi ; non videtur autem quod per speciem sensibilem apprehendat illam intentionem, quia non assimilat potentiam nisi illi obiecto cuius est ; ergo per aliam speciem ; ergo cum aestimativa, quae est superior sensu, per aliam speciem recipiat huiusmodi intentionem, multo fortius intellectus, cum sit superior omnibus, recipiet speciem alicuius cognoscibilis quam sensus non potest apprehendere, cuius est species substantiae.

Ratione etiam confirmatur haec positio. Cum enim accidentia non sint entia, sed entis, ut dicitur VII *Metaphysicae*[4], sicut se habent ad essendum, sic ad operandum : nam agere praesupponit esse ; sed cursu naturae accidens non potest esse nisi innitatur substantiae ; ergo impossibile est quod agat nisi eius actio innitatur actioni substantiae, quia sicut se habent agentia ad agentia, sic actiones ad operationes ; cum igitur accidentia multiplicent species suas, impossibile est quod hoc faciant nisi illae species innitantur speciebus substantiae sicut accidens innititur substantiae et operatio operationi, ut patet per *Aristotelem*, II *De generatione*[5], in auctoritate superius allegata.

Item, multiplicatio speciei perfectionis cuiusdam est, immo in hoc videtur creatura quaelibet tenere vestigium primi activi, Patris aeterni, qui dicendo se exprimit suum Verbum et suam speciem : sic omnis creatura, cum manifestando se dicat se, seipsam in sua similitudine videtur exprimere, cuius expressionis causa est actualitas. Quod patet in materia, quia cum sit ens tantum in potentia, non potest ex se speciem exprimere. Sed actualitas maior est in substantia quam in accidente ac per hoc expressius habet rationem vestigii ; ergo tum ratione maioris actualitatis, tum ratione maioris expressionis divinae, magis habet rationem exprimendi se substantia quam accidens. — Si instes : « ergo maior est certitudo de substantia quam de accidente, quod

1. Cap. 1, text. 4.
2. Cap. 1, text. 11 (éd. Juntas, f. 110 a).
3. *De anima*, IV, cap. 1 (éd. Venise 1508, f. 17 c).
4. Cap. 1, text. 2.
5. Cap. 9, text. 53-54.

a) T *composita*.

est falsum », responsum est supra [1] quod hoc non est propter defectum speciei, sed propter intellectus obscuritatem.

Item, modus cognoscendi qui erat in statu innocentiae, non est mutatus, quia nec natura, sed est obscuratus, quia natura vulnerata ; ergo si modo non cognoscitur substantia per multiplicationem propriae substantiae, nec tunc ; sed certum est quod accidentia sunt similia et erant tunc in diversis substantiis ; ergo Adam non poterat habere certam notitiam de re sive de substantia ; ergo poterat decipi : quod est falsum.

Item, ostensum est supra [2] per *Aristotelem* et per *Commentatorem* quod non solum caliditas agit in generatione ignis, immo vera forma substantialis ignis est principalius agens. Ad hoc autem quod agat in passum non sufficit sola approximatio, sed oportet quod aliquid influat et immittat in passum, alioquin duo corpora mathematica contigua a-[T, f. 76 d] gerent et paterentur : quod est falsum ; oportet ergo necessario quod tam ignis quam calor aliquid immittat in passum ; hoc autem non est nisi eorum species, cum illa sit primum quod ab obiecto oritur. — Nec valet si dicatur quod « agens naturale aliter agit in passum, aliter in sensum seu in virtutem cognitivam », et ideo quamvis ignis immittat in passum, non oportet quod immittat in actione intentionali. Omne enim agens naturale, quale est illud de quo loquimur, eodem modo agit primum effectum in esse passum et uniformiter ; unde calidum idem immittit in tactum et in frigidum, sed quod frigidum corrumpat et tactum delectet et ad sentiendum immutet, hoc est ex parte suscipientis, non ex parte immissi. Similiter sol liquefacit ceram et coagulat lutum, et haec diversitas non est ex parte illius quod a sole immittitur, cum idem sit hic et ibi, sed ex parte recipientis.

Item, cum idem sit instans dispositionis completae in materia et introductionis formae completae in ea, sed in generatione ignis alia est actio ignis, alia caloris, videtur quod simul compleantur et eodem modo introducantur ; sed caliditas agit aliquid immittendo et per speciem alterando, quia cum sit agens naturale, eodem modo agit in passum et in sensum ; ergo et ignis agit suam speciem immittendo.

Item, secundum *Philosophum*, VIII *Physicorum* [3], nulla res agit per se ultra speciem suam ; ergo nulla species ducit in notitiam ultra naturam suam ; non ergo species accidentis ducit in cognitionem substantiae. — *Si dicatur* quod verum est dum agit in virtute propria, sed dum agit in virtute alterius, potest, sicut calor naturalis generat carnem in virtute animae quam de se corrumperet : *dico* quod non valet. Tunc enim dicitur aliquid proprie agere in virtute alterius, quando directe respicit illum terminum quem respicit illud in virtute cuius agit, ut patet de instrumento et agente artificiali. Nunc autem in generatione ignis, etsi ignis generatus sit calidus et sit quoddam compositum, alia tamen natura est caliditas quae est terminus per se calefactionis, alia igneitas quae est terminus per se ignefactionis sive actionis ipsius ignis, et ideo licet caliditas possit dici agere in virtute ignis pro quanto non

1. Cf. supra, p. 264.
2. Cf. supra, p. 256.
3. Cf. cap. 5, text. 38.

bsistit nisi ut est in igne, non tamen haec proprie dicitur, quia alium rminum formaliter respicit *a)*, et si per se existeret, illum terminum oduceret sicut accidentia in sacramento agunt naturaliter operationes as, ut albedo naturaliter disgregat. Illud autem quod agit in virtute terius ut instrumentum non solum habet ab eo quod subsistat, immo iquando non habet ab eo quod subsistat, ut patet de agente instruentali separato, ut de martello, sed coagit in virtute illius, quia ab eo ıbet quod agat. Sicut igitur in actione reali non agit accidens in virıte substantiae propriae, sed nec in actione intentionali species acci-ˑntis proprie agit in virtute substantiae, et ideo stat argumentum ıod non agit ultra suam speciem.

Rationes etiam praecedentis positionis non concludunt. *Prima* iam ›luta est, quia ostensum est [1] quod species substantiae multiplicatur ı virtute duplicis luminis, secundum *b)* duplicem eius multiplicationem. *Secunda* soluta est, quia fit ibi miraculum modo dicto et etiam quia ıntum est contra illam positionem quam contra istam.

Ad *tertiam*, cum dicitur quod nulla substantia cognoscitur intuitive, icunt quod falsum est. Ad probationem de experimento, solutum est upra [2], quia non est defectus ex parte multiplicationis speciei substaniae, sed ex parte intellectus per peccatum obtenebrati plus quam fuerit pse sensus ; quare speciem substantiae non apprehendit, nisi fortiter .gitetur et moveatur per species accidentium.

Ad *quartam* dicendum quod verum est quod omnis notitia intellecus oritur a sensu et eam participat, pro eo quod nunquam recipitur species substantiae in intellectu nisi praecedente dispositione et moione facta a [T, f. 77 a] specie sensibili modo supra dicto ; fuit etiam species substantiae in sensu aliquo modo, quia ut in deferente, non ut movens.

Per hoc patet ad *quintam*, quia ordo naturalis servatur in hoc quod species substantiae non movet intellectum nisi mediante specie accidentis et ideo nihil accipit intellectus quod non acceperit sensus aliquo modo, sed non oportet quod omni modo. Est etiam advertendum quod ordo est inter sensum et intellectum quantum ad illa quae tam sensu quam intellectu apprehenduntur, et in talibus habet veritatem quod sicut nihil est in imaginatione quod prius non fuerit in sensu, sic nec aliquid est in intellectu quod prius non fuerit in imaginatione. Quantum autem ad illa quae solo intellectu apprehenduntur, ut sunt substantiae rerum corporalium, habitus animae, res spirituales, non habet veritatem : in illis enim non tenet ille ordo sive proportio.

Ad *sextam* dicunt quod, sicut dictum est, intellectus propter sui obscuritatem parum apprehendit de immutatione facta per speciem substantiae, donec per accidentia multotiens excitetur ; et hinc est quod plus seu frequentius decipitur circa iudicium substantiae quam accidentis, et per eamdem causam non cognoscimus virtutem substantiae nisi per plura experimenta. — *Si instet* quod, cum defectus istius iudicii

---

1. Cf. supra, p. 264.
2. Cf. supra, p. 264.

---

a) T om. — *b)* T *scilicet*.

attribuatur obscuritati intellectus et non speciei, eadem ratione videtur quod debeat deficere circa iudicium accidentium sicut substantiae, qui aeque obscuratus fuit quoad utrumque : *dicendum* quod in accidentibus cognitio sensitiva praecedit intellectivam et ita sunt duae, et quia sensus non fuit adeo obscuratus sicut intellectus, per cognitionem sensitivam multum certificatur et dirigitur intellectus circa iudicium accidentium ; substantia autem nulla vi alia cognoscitur nisi intellectiva et ideo remanet in sua obscuritate : quare plus decipitur circa eam quam circa accidentia ; intellectus enim, ut ostensum fuit supra in quadam quaestione [1], cognitioni sensitivae coniungitur eo quod apprehendit sensationem ipsam, et sic accidentia cognoscuntur dupliciter.

§ 5.

Est ulterius *quinta positio*, quae dicit quod de cognitione substantiae distinguendum est, sicut superius fuit distinctum de cognitione animae et habituum suorum [2]. Unde dicunt quod huiusmodi cognitio potest dupliciter considerari : vel quantum ad suam *inchoationem* vel quantum ad suam *consummationem a)*. Si loquamur quantum ad inchoationem, sic dicunt per auctoritates et experimenta et similia adducta superius in tertia positione quod substantiam non cognoscimus nisi arguitive per accidentia et effectus et actus inquirendo, et quanto substantia habet magis propria accidentia et actus, tanto maior certitudo de ea habetur et quanto minus, minus, et frequentius circa iudicium de ipsa erratur, sicut dicit *Aristoteles*, in fine IV *Meteororum* [3], quod plumbum propter conformitatem accidentium videtur argentum et decipiuntur in eo homines ; facta autem inquisitione ista per propria accidentia et proprios effectus,speciem propriam generant *b)* de ipsa substantia eo quod, sicut dictum est in aliis quaestionibus, semper per speciem intelligit.

Ad videndum autem qualis sit ista species substantiae quae generatur in intellectu facta inquisitione per accidentia, est *c)* sciendum quod species dicitur multipliciter [4]: est enim quaedam species sensibilis, quaedam imaginativa, quaedam intellectualis, et haec quaedam est abstracta, quaedam innata, quaedam impressa, quaedam expressa, quaedam relicta, quaedam collecta.

Dicitur autem species *sensibilis*, quae est in organo sensus, quae est ratio apprehendendi rem ut est praesens ; et de ista dicit *Aristoteles*, II *De anima* [5], quod « sensus est susceptivus specierum sine materia ». — Dicitur 2° species *imaginativa*, quae est in organo imaginativae et est ratio apprehendendi rem sub conditionibus particularibus ut

1. Cf. supra, question I, a. 2.

2. Cf. supra, question IV, § 2.

3. L'édition Juntas, de Venise 1550, n'a rien à la fin du 4e livre des Météorologiques qui suggère la phrase citée ici.

4. Ce qui suit est la doctrine même de J. Peckam, *De anima*, q. 8 et 39, pag. 85 sq. et 214 sq. Vital la fait sienne en reproduisant à peu près tout du texte de son modèle.

5. Cap. 8, text. 121 (éd. Juntas, f. 151 a).

a) T *suum consuetudinem* pro *s. c.* — *b)* T om. — *c)* T *et.*

est absens sicut sensus particularis ut est praesens, ita quod eadem res ab utraque, scilicet a potentia sensus particularis et imaginativae, apprehen-[T, f. 77 b]ditur. — Dicitur 3° species *intellectualis*, quae caret extensione per se et per accidens, quae est reposita in *a)* thesauro memoriae intellectualis vel in acie intellectus, quae est ratio apprehendendi rem etiam absentem et potest esse ratio cognoscendi universale vel particulare.

Huiusmodi autem species, ut dixi, quaedam est *abstracta*, qualis est illa quae virtute intellectus agentis a phantasmate extrahitur per sui similitudinis multiplicationem et intellectui possibili unitur secundum modum in praecedentibus quaestionibus traditum. Et contra hoc dicitur quod substantiae spirituales sunt per se intelligibiles, non quin per speciem intelligantur, sed quia non per speciem abstractam ; et secundum hoc dicit *Augustinus*, XII *Super Genesim* [1], quod illa quae sunt de tertio genere visionum, hoc est intellectuali, non habent speciem quae non sit quod ipsa, hoc est quae non sit generis intellectualis : unde hic negat quod non cognoscitur per speciem abstractam. Et secundum hoc dicit *Aristoteles*, III *De anima* [2], quod « idem est intellectus et quo intelligitur », hoc est eiusdem abstractionis, volens negare quod non intelliguntur per speciem abstractam. Unde *Avicenna*, III *Metaphysicae* [3] : « Corpora indigent abstractione, donec abstrahatur ab eis species quae possit intelligi ; substantiae vero spirituales non indigent aliquo nisi ut intelligantur ut sunt et sigilletur anima per eas ». Ex hoc patet quod species abstracta est tantum corporalium sive sensibilium.

Dico 4° quod est species *innata* ipsa notio animae concreata, per quam cognoscimus ea quae nobis naturaliter sunt cognita, secundum quod dicit *Damascenus* [4], in principio : « Cognitio existendi Deum omnibus naturaliter est impressa ». Talis species aliquando vocatur notio impressa animae, sicut dicit *Augustinus*, VIII *De Trinitate*, cap. 3 *b)* : « Neque, inquit [5], in omnibus his bonis vel quae commemoravi *c)* vel quae alia cernuntur vel cogitantur disceremus aliud alio melius cum vere iudicamus, nisi esset nobis impressa notio ipsius boni, per quam et approbaremus aliquid et aliud alii praeponeremus ». Ita dicit *Augustinus*, II *De libero arbitrio*, cap. 9 [6], quod tali specie innata cognoscimus beatitudinem et sapientiam.

Vocatur 5° species *impressa*, quae immittitur animae non ex creatione, sed ex determinato tempore a Deo vel ab angelo modo supra dicto *d)* circa principium quaestionis, secundum opinionem *Gregorii*. De ista intelligit *Avicenna*, quando dicit III *Metaphysicae* [7] : « Illud quod nos scimus de substantiis est, quia nos imprimimur ab eis : quod enim non imprimamur ab eis, hoc est nescire eas ». Et per talem similitu-

1. Cap. 26 sq., n. 54 sq. (P L 34, 476 sq.).
2. Cap. 2, text. 15 (éd. Juntas, f. 169 b).
3. Cap. 8 (éd. Venise 1508, f. 82 b).
4. *De fide orth.*, I, c. 3 (P G 94, 794).
5. Num. 4 (P L 42, 949).
6. Num. 25 sq. (P L 42, 969).
7. Cap. 8 (éd. Venise 1508, f. 82 c).

a) T *que.* — *b)* T *4.* — *c)* T *commemorati.* — *d)* T om.

dinem dicunt aliqui doctores quod cognoscitur Deus a mente beata. De qua videtur loqui *Augustinus*, IX *De Trinitate*, cap. II, dicens [1] : « Cum Deum novimus, quamvis meliores efficiamur quam eramus antequam nossemus, maxime cum eadem notitia placita digneque amata verbum est, fit aliqua Dei similitudo in nobis, tamen inferior, quia in inferiori natura est ».

Vocatur 6° species *expressa*, qua anima rationalis se et suos habitus cognoscit secundum modum traditum in praecedenti questione. Et de hac specie loquitur *Augustinus*, IX *De Trinitate*, cap. II, ubi post verba statim allegata *a)* de specie qua cognoscitur Deus, dicit sic : « Ex quo colligitur quod, cum se mens ipsa novit atque approbat, sic est eadem notitia verbum eius, ut ei sit par omnino et aequale atque identidem : quia neque inferioris essentiae notitia, sicut corporis, neque superioris, sicut Dei ; et cum habeat notitia similitudinem ad eam rem quam novit, hoc est eius notitiam habet perfectam et aequalem, qua mens ipsa quae novit est nota ; ideoque *b)* et imago et verbum est, quia de illa exprimitur, cum cognoscendo eidem coaequatur et est gignenti aequale quod genitum est ». Aperte patet quod notat imaginem expressam. De ista dicit *Anselmus*, *Monologium*, 33 [2] : « Nulla ratione negari potest » etc. [T, f. 77 c].

Vocatur 7° species *relicta* vestigium eorum quae in anima deficiunt, ut, dum habitus corrumpatur, et affirmationes relinquunt quaedam vestigia sui, per quae recordamur nos talia habuisse ; et per talem speciem relictam, ut dicit *Augustinus*, cognoscitur fides in patria, dum fuerit evacuata. Unde *Augustinus*, XIV *De Trinitate*, cap. 3, loquens de fide dicit [3] : « Sicut nunc eam et memoria tenemus et cogitatione cernimus et voluntate diligimus, ita etiam et tunc cum eam nos *c)* habuisse memoria tenebimus, et recolemus » ; et sequitur : « Quoniam si nullum in nobis quasi vestigium reliquerit, profecto nec in memoria nostra aliquid eius habebimus, quo recurramus eam praeteritam recordantes » ; sequitur : « Sed eius velut imaginarium vestigium in memoria reconditum recordatione contuebimur, et duo haec, id est et quod erat in memoria retinentis *d)* et quod inde imprimitur in acie recordantis, tertia voluntate jungemus ». Hoc idem dicit *Augustinus* de affectionibus, X *Confessionum* [4].

Vocatur autem species *recollecta*, 8° et ultimo ; sicut ex regulis iustitiae non habens iustitiam potest sibi colligere aliquam notitiam iustitiae, et isto modo non habens fidem ex regulis fidei potest sibi colligere speciem fidei : isto modo mens nostra format sibi speciem aliquam colligendo eam ex his quae audit, et vocatur species collecta, quam sibi intellectus format colligendo ea quae de re audit, quam non vidit. De ista loquitur *Augustinus*, VIII *De Trinitate*, cap. 6, loquens de Alexan-

1. Num. 16 (P L 42, 969).
2. Cap. 33 (alias 31) (P L 158, 187).
3. Num. 5 (P L 42, 1039).
4. Cap. 14 (P L 32, 788).

a) T *alligata*. — *b)* T *et ideoque*. — *c)* T *res*. — *d)* T *retinentes*.

dria, sicut dictum est in principio quaestionis ; quaere ibi. De ista etiam loquitur *Augustinus*, XIII *De Trinitate*, cap. 1 *a)*, circa medium[1], ostendens quo videtur fides ab habente, ubi dicit quod « de his quae non vidimus, ex eis quae de ipsis vidimus cogitatione utcumque formamus et memoriae commendamus, quo recurramus cum voluerimus, ut illic ea vel potius qualescumque imagines eorum quas fiximus, similiter recordatione cernamus ».

Visa igitur secundum mentem *Augustini* tanta specierum varietate, dico quod sicut de re non visa, ex his quae audivit, intellectus fingit sibi speciem collectam secundum auctoritatem praeallegatam, VIII *De Trinitate*, cap. 6, sic intellectus de his quae cognovit arguitive per actus et accidentia inquirendo format sibi speciem collectam, quam sibi ex collectione omnium accidentium, actuum et effectuum format, quae tanto verior est et verius repraesentat rem *b)*, quanto illa accidentia, actus et effectus sunt magis propria illi rei ; et per talem speciem collatam sive formatam seu fictam, sic enim vocat eam *Augustinus*, VIII *De Trinitate*, cap. 6 et XIII *De Trinitate*, cap. 1, puto quod intellectus coniunctus corpori corruptibili, et non per aliam, intelligit rei extrinsecae substantiam. Isto modo dictum est in praecedenti questione quod, cum ipsa seipsam ut est in corpore multis modis cognoscat, ex actibus cognoscit se esse et quid est, et quia cognoscit se esse et quid est arguitiva cognitione, videlicet per actus, ideo cognoscit suam quidditatem per speciem collectam, non per speciem impressam. Cognitione autem intuitiva cognoscit se per speciem expressam, ut ibi dictum est et patet per *Augustinum* in auctoritate statim allegata, IX *De Trinitate*, cap. 11, ubi dicit expresse quod mens cognoscit se per speciem expressam.

Sic ergo puto quod intellectus cognoscat rei substantiam per speciem collectam, quae non facit intuitionem, sed est quodam modo terminus arguitivae cognitionis.

Si forte quaeratur : Quare cognitio inquisitiva per actus ipsius animae terminatur ad cognitionem intuitivam, quae fit per speciem expressam, cognitio autem de substantiis exterioribus quae fit per actus et accidentia non terminatur ad intuitivam, sed ad arguitivam, quae fit per per speciem collectam ? in praecedenti quaestione patuit solutio, quia actus animae sunt sibi intimi et impossibile [T, f. 77 d] est quod circa eos fallatur, quia illos suos esse intimissime experitur ac per hoc per tales actus scit se certissime esse, secundum quod ibi ostensum fuit per *Augustinum* ; sed de substantiis extrinsecis seu de aliis animabus non habet tantam certitudinem, quia, etsi sensibus eius actus appareant, non tamen est certum utrum a virtute talis substantiae procedant, sicut dictum fuit de angelo Tobiae[2] qui videbatur homo propter opera quae faciebat. Ideo, quia anima per actus inquirit de se et de aliis substantiis, quia sui sunt certiores sibi et ducunt in cognitionem eius a quo sunt, cognitio *c)* quam habet de se per actus proprios qui sunt

1. Num. 3 (P L 42, 1014).
2. Cf. supra, question IV, (p. 234).

a) T 3. — *b)* T *represenlare* pro *r. r.* — *c)* T add. *per*.

ab ipsa est reflexiva et ideo ad intuitionem sui terminatur *a)* et certior est propter certitudinem suorum actuum.

Ad argumenta [solutio patet ex his].

QUAESTIO VI.

Quaestio nostra est utrum intellectus coniunctus, ad hoc quod intelligat rem, indiget actuali existentia rei [1].

Circa quod est sciendum quod non est hic intentio quaerere de cognitione supernaturali sive per revelationem : de hac enim ex veritate Scripturarum et ex fide tenemus quod Deus praeterita quae non sunt, sed fuerunt, et futura quae non sunt, sed possibile est esse vel quae erunt, revelat quando vult et sicut vult, ut patet in prophetis, qui de futuris nondum existentibus nec in se nec in aliqua causa naturali, sed solum in divina praescientia et voluntate, veritates infallibiles praedixerunt. Est ergo solum quaestio nostra : Utrum non-entia seu *b)* non-existentia possint sciri naturali inquisitione ?

I.

Circa quod sciendum quod, sicut communiter dicitur et bene, quod ens et non-ens multipliciter dicuntur. Uno modo dicitur non-ens quod nec est actu nec potentia nec in se nec in sua causa materiali seu exemplari, et tale non-ens dicitur solum quod impossibile est esse, non habens in Deo exemplar secundum quod sit producibile vel factibile, cui repugnat ratio essendi, cuiusmodi non-ens est tragelaphus, chimaera et hircocervus et similia, et talia dicuntur simpliciter nihil, quia non solum non participant actum essendi, immo non *c)* possunt participare, nec exemplar in *d)* Deo habent. De tali non-ente non est scientia nisi in quantum scimus ea non esse nec posse esse ; et de tali non-ente intelligitur *Aristoteles*, quando dicit [2] : « Quod non est non contingit scire », cuius rationem assignat *Avicenna*[3] quod « prima *e)* apprehensio intellectus est ens ». Alio modo dicitur non-ens quod non existit actu, est tamen ens quia est in sua causa materiali vel exemplari, ut illa quae habent rationes seminales in materia et exemplar *f)* in Deo vel saltem sunt entia in sua causa exemplari, cuiusmodi sunt omnia a Deo factibilia, quae non sunt impossibilia ad essendum sicut praedicta non-entia ; licet enim actualitatem in se non habeant, habent tamen suam entitatem in divino exemplari ad cuius similitudinem possunt produci.

Hanc divisionem quantum ad secundum membrum ponit *Avicenna*.

---

1. Cf. M. d'Aquasparta, *De cognitione*, q. 1 ; Gilles de Rome, *De esse et essentia*, q. 9 et 12 ; P. Olivi, *II Sent.*, q. 8 ; H. de Gand, *Quodl.* I, q. 9 ; R. de Mediavilla, *Quodl.* I, q. 8.

2. *Posterior.*, I, cap. 2, text. 5 : « Non est scire quod non est ».

3. *Metaphys.*, I, cap. 1 et 6.

---

a) T *terminantur*. — *b)* T *sunt*. — *c)* T om. — *d)* T *de*. — *e)* T *potest*. — *f)* T *exempla*.

in V *Metaphysicae*, in fine [1], ubi dicit quod quoddam est esse rei quod habet essentialiter de se, quod appellatur esse essentiae, quoddam est esse quod non est de essentia rei, sed illud habet res ab alio, quod appellatur esse actualis existentiae. Primum esse habet creatura secundum quod habet exemplar *a)* in Deo, secundum quod est producibilis, et per tale esse cadit omnis res sub ente communiter dicto, quod dividitur in X praedicamenta : esse enim quod dividitur in X praedicamenta, a tali esse communi imponitur ; hinc est quod non-entia primo modo dicta, ut chimaera et similia, in nullo sunt praedicamento. Istud etiam esse quod reponit rem in praedicamento est esse distinctivum, de quo dicitur, I *Topicorum* [2], quod « definitio est oratio indicans quid est esse ». Tale autem esse quod est esse essentiae, quod habet res antequam actualiter existat extra, solum habet in divino exemplari vel in mentis conceptu, nec est esse creatum vel factum nec terminus alicuius creationis, sed est creabile vel factibile. Aliud est esse quod non habet res de sua essentia, sed a Deo non solum ut respicit ipsum ut causam exemplarem, sed ut causam efficientem vel *b)* per se [T, f. 78 a] vel per agens creatum in quantum est terminus alicuius factionis vel actionis vel creationis iuxta exemplar in mente divina vel in causa creata ; et illud est esse actualis *c)* existentiae, quod non habet aliqua creatura de se, alioquin non posset sibi Deus auferre actualitatem existendi sicut nec esse essentiae, sed istud habet ut est effectus Dei vel agentis creati. Et ideo, cum insit rei quadam extrinseca participatione, habet modum accidentis, quasi superveniens essentiae ; propter quod *Commentator*, super V *Metaphysicae* [3], exponens differentiam utriusque esse dicit quod uaestio de esse uno modo pertinet ad praedicamentum de genere, alio vero modo ad praedicamentum de accidente. Quamvis autem ad *d)* esse accidentale reducatur pro tanto quia modum accidentis habet quia est extra essentiam, sicut dicimus quod inferius accidit superiori in quantum superius stat sub aliquo praedicato quod non convenit inferiori, ut homo est species, tamen esse actuale rem accidentis non dicit, quia non advenit ipsi *e)* essentiae praeexistenti ut lux aëri, sicut aliqui male imaginantur et statim videbitur, sed per tale esse habet essentia existere intrinsece : nam participatio huius esse ab essentia non est extrinseca per inhaerentiam sicut participatio veri accidentis, sed est participatio intrinseca per creationis impressionem vel alterius actionis.

Sicut igitur est duplex ens, scilicet essentiae et actualis existentiae, sic est duplex non-ens, videlicet quod non est nec esse potest et opponitur enti primo modo dicto, quod cadit in praedicamento et est ens definitivum ; secundo modo dicitur non-ens, quod actu non existit, est tamen possibile existere, et opponitur enti secundo modo dicto, quod se habet ad essentiam per modum accidentis, non quod sit realiter acci-

1. Ou plutôt lib. VI, c. 1 (éd. Venise 1508, f. 91 bc). Cf. lib. V, c. 2 ; I, c. 8 ; VIII c. 4 sq.

2. Cap. 2. Averroës, commentant ce chapitre, écrit : « Dicimus quod definitio sit oratio significans rei quidditatem ».

3. Cap. 7, text. 14.

a) T *exempla*. — *b)* T *ut*. — *c)* T *accidentalis*. — *d)* T om. — — *e)* T *ipsa*.



dens, de quo dicit ille quod esse accidit omnibus quae sunt, quia nullum creatum per se ipsum existit actu, hoc enim solius Dei est proprium.

Si igitur loquamur de esse essentiae ipsius creaturae sive definitivo *a)*, illud solum differt ratione ab essentia creaturae nec potest ei abesse virtute aliqua finita vel infinita, quia non habet illud ab alio effective, sed exemplariter tantum ; unde non est factum nec creatum quod homo sit homo, sed potest fieri a Deo quod homo non sit. Unde propter identitatem realem inter essentiam et esse essentiae et inseparabilem concomitantiam rationis utriusque potest dici quod essentia creaturae est suum esse participatum formaliter et exemplariter, non tamen effective,

Ex praedictis patet quod, cum essentia sive esse essentiae sit illud per quod quaelibet res habet in sua natura certitudinem praecisam suae quidditatis, qua est illud quod est et per quam ab omni alia re differt, dicente *Avicenna*, in I *Metaphysicae* suae : « Unaquaeque *b)*, inquit [1], res in sua natura specificata habet rectitudinem propriam, quae est eius quidditas qua est id quod est et non aliud a se » ; ex quo apparet quod esse essentiae rei est illud quod de re absolute concipitur per abstractionem ab omnibus aliis conditionibus et quod omnes aliae rationes accidunt essentiae ut essentia, pote quod sit una vel plures, in singularibus vel extra, actu vel non actu, universalis vel particularis. Quamvis enim materia non sit nisi sub hac forma vel sub illa, extra tamen rationem materiae est quod sit sub hac vel sub illa ; ita quamvis essentia sit actu vel non actu, in singularibus vel extra, et sic de aliis conditionibus. ipsa tamen de ratione sua non includit hoc vel illud, sed est omnino indifferens ad ea ; non dico « indifferens » quin magis unum de se habeat quam reliquum, essentia enim de se non habet esse actu, sed *c)* ab alio habet esse actu, unde non-entitatem habet de se, entitatem ab alio, sed pro eo est indifferens ad utrumque, quia non sic ei convenit unum quin possit ei convenire reliquum, non sic convenit ei non-esse actu quin possit esse actu et e converso. Non ergo dicitur « indifferens » quin semper sit sub altero actu, quin etiam unum [T, f. 78 b] plus conveniat ei de se quam alterum, sed quia non sic est sub uno quin possit esse sub altero sive sub opposito. Ex quo patet quod *d)* quodlibet dicrum est extra suam essentiam.

Sic igitur patet quid dicendum de esse essentiae. Sed nunc *e)* loquimur de esse existentiae quod habent creaturae ut respiciunt Deum sub ratione causae efficientis immediate vel mediante agente creato.

§ 1.

Et tale esse existentiae secundum *aliquos* differt ab essentia ; quorum sunt variae rationes :

Primo quidem, quia sicut se habet materia *f)* ad formam in generatione ad esse, sic essentia *g)* in creatione ; sed materia, quae est subiectum generationis, re quadam differt a forma, quae virtute generantis

1. Cap. 6 (éd. Venise 1508, f. 72 c).

a) T *diffinitivum.* — *b)* T *unaquaque.* — *c)* T *et.* — *d)* T om. — *e)* T *non.* — *f)* T *materiam.* — *g)* T om. *s. e.*

introducitur ; ergo essentia in creatione et quacumque factione differt realiter ab actu existendi, ad quem creatio terminatur.

2. Secundo, quia, si esse essentiae et esse existentiae sunt idem re, non potest intelligi essentia sub non-esse. Quod sic patet : si aliqua sint idem re, quamvis unum possit intelligi non cointellecto altero, non potest tamen intelligi sub opposito ; verbi gratia, quamvis sensibile et rationale sint idem re in homine et possit intelligi sensibile non cointelligendo rationale, non tamen sensibile ut est in homine potest intelligi esse sub irrationali, tunc enim opposita intelligerentur simul esse in eodem, quod est impossibile. Ergo a simili, cum essentia rei particularizatae *a)* sit idem quod actualis existentia realiter, quamvis esse essentiae possit intelligi non cointelligendo esse actualis existentiae, nunquam tamen possem intelligere essentiam sub non-esse actuali sive cum non-esse actuali.

3. Tertio, in omni mutatione subiectum differt ab utroque termino, ut materia in generatione a forma corrupta et generata ; quare, cum in productione rei sive in creatione duo sint termini, scilicet esse actuale et non-esse actuale, essentia quae est quasi subiectum, cum possit esse sub utroque, differt re ab utroque.

4. Item, illud quod per se ipsum solum est in potentia ad aliud, per se ipsum non est idem re in actu cum illo ad quod est in potentia, sicut patet in materia, quae, cum per se sit in potentia ad formam, non tamen habet actu formam nec actum formae ; cum ergo essentia creaturae, ex hoc quod est essentia creaturae, habeat quod sit in potentia ad esse actuale, non habebit per se actum existendi ; ergo habet illum actum per aliud re differens ab essentia.

5. Item, per simile : opposita circa genus sunt duae differentiae positivae quae habent naturam generis communem secundum intellectum, opposita circa materiam sunt forma positiva et privatio, quae non dicit quid positivum. Quamvis autem forma et privatio non communicent aliquam naturam communem — tunc enim privatio, per hoc quod naturam communem communicaret, positionem diceret — habent tamen esse circa idem subiectum, et ideo plus differunt forma et privatio inter se et a subiecto quam differentiae dividentes genus ; opposita autem circa essentiam sunt esse, quod est positivum, et non-esse, quod non solum est privativum, immo negativum, quae nec habent aliquid commune, ut differentiae generis, nec habent esse circa idem aliquid existens extra intellectum, sicut forma et privatio, ut plus distent *b)* inter se et etiam ab eo quod habent commune in intellectu, scilicet ab essentia, quam differentiae vel forma et privatio differant inter se vel ab eo quod habent commune reale, quam actualitas generis quae est sua differentia differat a sua potentialitate, quia differentia est extra rationem generis, et actualitas materiae quae est forma differat re a materia ; ergo multo fortius actualitas essentiae, quae est esse actuale, differet *c)* re ab essentia.

6. Item, essentia de se non est necesse esse, quia tunc impossibile esset eam non esse etiam per divinam potentiam ; item nec est de se impossibile esse, quia tunc nulla essentia posset esse ; ergo essentia

a) T *parte.* — *b)* T *distant.* — *c)* T *diceret.*



in quantum essentia nihil plus habet nisi quod potest esse et potest non esse, per illud existat sive habeat esse ; ergo essentia in quantum essentia de se non habet esse ; ergo esse est extra rationem essentiae et ei superadditum ; sicut ergo potentia generis *a)* est in potentia ad utramque *b)* differentiam et per considerationem intellectus altera actuatur, et sicut materia est in potentia ad formam et ad eius privationem secundum rem, sic essentia est in potentia ad esse et non-esse. Cum ergo possibilitas generis non reducatur ad actum nisi per aliquid re differens ab ea ei superadditum, quod est differentia, nec [T, f. 78 c] potentia materiae nisi per aliquid reale sibi superadditum, quod est forma, eodem modo nec essentia reducitur ad actum nisi per aliquid additum sibi re differens ab ea et hoc est esse essentiae : ut ex hoc appareat quod, sicut in naturalibus per transmutationem acquiritur forma et ideo transmutatio naturalis facit scire materiam et facit scire quod differt a forma secundum rem, sic cum in creaturis per creationem acquiritur esse ipsi essentiae, creatio facit scire ipsam essentiam creaturae et facit scire quod differt re ab esse quod acquiritur.

7. Item, quando aliquid ex se est possibile esse, efficiens non potest illud facere actu esse nisi seipsum illi imprimat vel aliquid quod est actus eius, quo formaliter habet esse, ut patet in generatione formae in materia ; sed, cum Deus creat aliquid, seipsum ei non imprimit ; ergo imprimit aliquid aliud quod dat esse formale ; tale autem impressum non potest esse nisi quid absolutum, quia relatio non potest esse terminus actionis ; ergo illud impressum differt ab ea re.

8. Item, materia est in potentia ad esse extensum, quod esse non recipit nisi per aliquid absolutum adveniens, re ab ipsa differens, pote quantitate ; ergo similiter nec esse per aliquem respectum ad causam potest dici esse in actu, sed per aliquid absolutum, re differens ab ea.

Sunt et aliae rationes, sed omnes ad istas reduci possunt.

Est ergo istorum opinio quod esse et essentia differant in creaturis realiter et non in Deo. Nam in Deo essentia seipsa est actu, non alicuius participatione ; si enim actus existentiae esset in Deo participatione vel ab alio, tunc Deus posset intelligi non esse et haberet necessario ab alio esse, et sic non esset primum simpliciter nec esset necesse esse, et reduceretur ad aliud quod esset necesse esse, et esset dependens, et multa alia. Essentia autem omnis creata differt a suo esse actuali. Si enim essentia creaturae per se haberet esse actu formaliter, tunc nec virtute divina illud amittere posset nec ab alio dependeret et necesse esse esset et ens per se, non participatione, esset ac per hoc Deus esset. Habet ergo esse actu *c)* quadam extrinseca participatione, non solum, ut dicunt, quia effective habet esse ab alio ut a Creatore, sed etiam quia ipsa essentia creaturae debet intelligi quasi aliquid potentiale substratum cui advenit esse actuale velut res absoluta formalis differens re ab ea, ita quod essentia sit sicut materia in qua vel de qua ipse actus existentiae habet educi vel induci actione agentis quo essentia est formaliter actu, sicut dicimus corpus album recepta albedine vel materiam esse actu recepta forma vel animam gratam recepta gratia vel aërem illuminatum recepto lumine, et eam subtractam ipsi non esse amissa

a) T add. *que*. — *b)* T *utrumque*. — *c)* T add. *quod*.

actualitate per corruptionem, sicut patet, si albedo corrumpatur, corpus est non album, si gratia, anima est non grata, si forma, materia est non talis.

§ 2.

Alia est opinio huic *a)* consentiens in hoc quod dicit de identitate essentiae divinae et sui esse et de diversitate essentiae creaturae et sui esse, sed *b)* circa modum diversitatis huic contrariatur. Non enim essentia dicitur participare *c)* vel recipere esse actuale sicut substantia participat vel recipit accidens quasi quoddam substratum *d)* differens re ab esse quod recipit, ut *e)* falso modo imaginatur praedicta positio; sed cum essentia sit quoddam abstractum per intellectum indifferens ad esse actu et non esse actu, « indifferens » dico, non quin non-esse habeat de se, nunc autem de se habet esse, nec quin semper sit sub altero, sed quia nunquam sic est sub uno quin sub altero possit esse vel intelligi divisim, talis dico essentia comparatur ad Deum dupliciter : uno modo ut ad causam formalem exemplarem iuxta quam et secundum quam potest fieri in re extra, et secundum hoc habet rationem entis secundum essentiam ; per hoc enim, antequam fiat, est quoddam ens non alibi quam in Deo vel ut conceptus in intellectu creato; [T, f. 78 d] contra quod chimaera et similia sunt non-entia, quia non habent in Deo exemplar nec ideam, et ideo nec in Deo nec alibi habent aliquam entitatem nisi secundum imaginationem solum. Talis etiam essentia habet respectum ad Deum ut ad causam efficientem, et tunc dicitur esse actu, cum Deus per se vel per agens creatum talem rem in Deo ideam habentem producit ut sit in actu in re extra ; et *f)* ex hoc dicitur participare esse, non, ut dicit prima positio, quod sit aliquid abstractum, sed quia quod erat assimilabile Deo secundum ideam quam in Deo habebat, nunc est actu quaedam similitudo expressa in effectu ab illo puro esse divino ; unde ipsa potentia de se non dicit rem factam nec creatam, sed creabilem vel factibilem in actu, non quod ipsa sit quid in actu cui adveniat ipsum esse, sed quia ipsa essentia fit in actu, et ex hoc dicitur effectus sive similitudo Dei, quia ipsa facta est in actu, non quia aliquod actuale ab ea differens re sibi adveniat sicut aëri lux, sicut falso imaginatur praedicta positio. Cum igitur ipsa essentia fit in actu sive tendit de potentia ad actum, non sic est imaginandum quod illud quod erat in potentia fiat in actu, quemadmodum subiectum transmutationis est in potentia ad actum et per transmutationes recipit formam sive actum, pote materia formam substantialem vel subiectum accidentalem, hoc enim falsum est ; sed essentia est in potentia ad esse et recipit esse : sic terminus actionis primo est in potentia ad esse, maxime si de termino nihil esset nisi in sola potentia facientis, et postea illud idem numero quod erat in potentia fit actu, sicut cum de nihilo fit aliquid. Non enim est aliquid quasi substratum cui adveniat esse, sed illud totum, quod nihil erat in actu, nunc fit actu ; sicut imago sigilli, si posset per se subsistere, non in cera, antequam fieret a sigillo, esset in potentia ad esse, dum autem esset producta, haberet esse actu ut

a) T *huc*. — *b)* T *sic*. — *c)* T *participatione*. — *d)* T *subtractum*. — *e)* T *vel* — *f)* T *etiam*.



per aliquid sibi adveniens differens re, sed quia illud quod erat in potentia et a similitudine, modo est quaedam similitudo in actu. Sic ergo patet quod essentia non dicitur esse per aliquid differens re ab ea, sed per hoc quod illud quod erat in potentia, nullo absoluto reali sibi addito, sed ut habet respectum ad causam efficientem, dicitur esse actu.

Quod declarat ista positio triplici ratione : *primo*, quia ab eodem habet res quod sit et quod sit bona et vera et una. Quod autem ab eodem habeat res esse et bonitatem, probat *Boetius*, libro *De hebdomadibus* [1] ; quod ab eodem habeat esse et verum esse, probat *Augustinus*, *De vera religione* [2] ; quod ab eodem habeat esse et unum esse, dicit *Aristoteles*, IV *Metaphysicae* [3], ubi vult quod in nullo differt dicere « homo » et « homo unus » et « homo ens », ubi dicit *Commentator* : « Quando dicimus « homo unus » aut « iste homo » aut « homo ens », istae dictiones convertuntur, et peccavit multum *a)* *Avicenna* quando dixit quod ens et unum significant dispositiones additas essentiae, et unum et ens reducuntur ad essentiam dispositam *b)* et non sunt dispositiones additae essentiae, sicut sunt dispositiones in albo et nigro ». Si ergo idem re est in creatura esse bonum et esse verum, quamvis differant intentione, sequitur quod ita sunt idem essentia et esse re, quamvis differant intentione.

Si dicas, ut *aliqui* dicunt, contra istam rationem, quod « uno modo dicitur ens et dividitur in X praedicamenta, quod est ens dictum ab esse essentiae, et hoc nihil addit super essentiam sicut nec veritas, bonitas, entitas, alio modo dicitur ens quod existit in rerum natura, et haec forma addita essentiae rei differens re ab essentia, aliter tantae actualitatis esset quaelibet creatura, quod posset actu existere ex se, quod est falsum ; unde quaelibet creatura, quamvis de se sit sufficiens ad modum intellectum quia habet esse essentiae de se formaliter, non tamen de se est sufficientis actualitatis *c)* ad existendum in re extra » : *sed patet* quod illud praedictam non impedit rationem. Quod enim *d)* dicitur in hac instantia quod « illud quo aliquid existit actu [T, f. 79 a] in rerum natura est forma absoluta addita essentiae, differens ab ea re », omnino falsum est : quoniam, dato quod non sit forma absoluta, sed solum respectus fundatus *e)* in essentia rei, non ut est essentia absolute, sed ut est effectus Creatoris, nunquam sequitur ex hoc quod sit tantae actualitatis quod per se absque efficiente possit existere in actu, sed hoc habet a Creatore cuius actione existit in actu, sed bene sequitur quod est tantae actualitatis quod absque aliquo differente *f)* re, nec ex hoc sequitur aliquod inconveniens.

Secundo arguunt sic. Si illud esse est res aliqua super essentiam creaturae, cum non sit Deus, oportet necessario quod sit aliqua creatura : sed omnis res creata de se habet non-esse actu et, si habet esse actu, habet ab alio participatum et acquisitum ; ergo illud esse participatum

1. P L 64, 1311-1314.
2. Cap. 36, n. 66 sq. (P L 34, 151 sq.).
3. Cap. 1, text. 2 et 3.

a) T *multa*. — *b)* T *dispositivam*. — *c)* T *auctis*. — *d)* T *non*. — *e)* T *fundatum*. — *f)* T *difucere*.

et acquisitum necessario est aliud ab eo quod ipsum participat et cui acquiritur. Tunc de illo esse quod sic illi acquiritur et participatur ab eo, quaero : Utrum sit aliud re ab illo cui acquiritur et a quo participatur ? Si non, ergo eadem ratione nec prima essentia est aliud ab esse quod ei acquiritur ; si sic, quaero de illo esse quod est aliud : Utrum sit Creator vel creatura ? et erit processus in infinitum vel stabitur in aliquo, in quo esse actuale quod acquiritur et cui acquiritur non differunt re absoluta et eadem ratione nec in aliquo.

Sed istam rationem solvunt tenentes aliam partem. Nam in simili arguunt sic : Sicut essentia est possibilis esse et non esse, quia non est necesse esse nec impossibile esse, sic esse quod additur essentiae est possibile esse et non esse, quia non est necesse esse nec impossibile esse ; ergo si essentia habet esse actu per aliquid ei superadditum differens re ab ipsa, eadem ratione et illud esse habet esse actu per aliquid ei superadditum differens re ab eo et de illo superaddito iterum dicam, cum sit quid creatum et possit esse et non esse, quod habebit esse simili modo per aliquid superadditum, et sic procedetur in infinitum. Dicunt ergo quod essentia habet esse per aliquid reale superadditum differens re absoluta ab ea, non autem illud esse ; cuius ratio est, quia aequivoce dicitur essentia esse in potentia ad esse et non-esse et ipsum esse actuale. Nam cum dicitur quod esse actuale est possibile esse et ei acquiritur esse, hoc est verum per accidens solum, scilicet quia non habet esse nisi in aliquo quod erat possibile esse, pote in essentia ; verumtamen, quantum de se est et de natura sua et ratione, semper est actu, quemadmodum dicunt philosophi quod forma omnis, quantum de se est, est actus quidam et necesse esse, sed quod simpliciter non sit necesse esse vel quod semper actu non sit, hoc per accidens, quia scilicet in alio recipitur ut in essentia ; et ideo non vadit processus in infinitum, quia illud esse primum actuale non habet esse per aliud sibi superveniens, sed solum quia recipitur in alio, essentia autem dicitur possibile esse non quia in alio recipiatur, sed quia esse in ea recipitur, ut forma in materia. — *Sed ista solutio* videtur implicare magnam falsitatem, ut dicunt alii : cum enim dicit quod « esse quo creatura existit actu non est possibile esse, immo necesse esse », si dicitur possibile esse solum quia in alio recipitur, ex hoc sequitur quod, cum non sit nisi unicum necesse esse, sicut non potest esse nisi unum purum primum esse quod est esse divinum — quod nullo modo potest plurificari, ut probat *Avicenna* [1] et ratio dictat, quia primum in quolibet genere plurificari non potest nec summum, ut probat *Anselmus* [2] — sequitur quod esse cuiuslibet creaturae, saltem de ratione sua, sit divinum esse. Plane ergo patet quod falsum et haereticum est fundamentum solutionis : quia esse creaturae non solum est possibile esse et non esse respectu eius in quo recipitur, immo necessario in se est defectivum et non-ens nec habet esse nisi ab efficiente.

Tertio arguunt sic. Si illud esse quo essentia existit actu est aliud re ab ea, aut est substantia aut accidens : non enim est dare medium in creaturis ; si accidens, ergo substantia habet esse simpliciter per

1. *Metaphys.*, I, c. 7-8.
2. *Monologium*, c. 1-4 (P L 158, 145 sqq.).



suum accidens : substantia enim habet esse simpliciter per hoc quod est terminus generationis, generatio autem ad tale esse actuale terminatur; substantia autem prima est differentia dividens substantiam, quia alia prima, alia secunda; diversorum [T, f. 79 b] autem generum diversae sunt differentiae ; ergo, cum substantia prima sit substantia actu existens signata, impossibile est quod actus quo essentia in genere substantiae existit sit accidens, sed, ut dictum est supra [1], modum habet accidentis, quia est extra rationem essentiae ut est essentia. Resumendo igitur, si illud esse sit accidens, ergo cum per illud essentia sit, magis habet esse accidens quam substantia, et primo et per se est ens accidens : quod est falsum ; si etiam est accidens, dic in quo praedicamento accidentis est, nec potest inveniri quod sit in aliquo IX generum. Si vero est substantia, aut erit materia aut forma aut compositum : non enim sunt plures differentiae substantiae. Si materia, quamvis aperte hoc sit falsum, quia tale esse est actus, adhuc tamen quaero : Utrum essentia sit materia vel forma vel compositum ? Et si esse est materia et essentia sit aliquod dictorum, si est materia, tunc materia habet esse in actu per materiam ; si essentia est forma, tunc forma habet esse per materiam ; si essentia est compositum, tunc compositum habet esse principaliter per materiam ut per formam ; si vero esse sit compositum, hoc non potest esse, quia omnis talis substantia est per se subsistens, esse autem, ut dicis, est necessario receptum in alio. Si dicas quod illud esse sit forma, aut ergo substantialis aut accidentalis : si accidentalis, per illam non potest esse substantia, ut dictum est ; si substantialis, aut est per se subsistens, et hoc non dicis quia ponis esse receptum in alio ; si inhaerens, tunc non creatur in se, sed in toto, et sic, cum talis forma creetur exeundo de non-esse ad esse, sequitur quod sua essentia et suum esse sint idem re, et sic oportet dicere quod omnis creatura per suam essentiam habet esse actu formaliter ut esse actu rem ullam absolutam addat super essentiam, sed ipsamet est in actu per se formaliter ut recipit esse a Deo, esse a Deo efficienter.

Huic rationi respondent alii, quod esse actu, licet non sit substantia de se recipiendo substantiae praedicationem, est tamen de genere substantiae sicut principium et forma dans actualitatem essentiae sicut forma dat actualitatem materiae, et hoc suo modo sicut punctus est de genere quantitatis, non tamen quantitas praedicatur. — *Patet autem* quod per hoc praedicta ratio non impeditur. Esse enim actuale non est ut forma substantialis de praedicamento substantiae : tunc enim essentiae rerum seipsis et suo esse essentiae non conficerent aliquod praedicamentum nec essentia in praedicamento nisi actu existeret in rerum natura ; cuius contrarium vult *Avicenna*, V *Metaphysicae*, ut ostensum est supra ; hoc idem dicit *Simplicius*, *Supra praedicamenta* ; hoc idem *Algazel*, in *Logica* sua [2], ubi dicit expresse quod esse existentiae rei essentiae accidit, scilicet secundum modum supra declaratum ; *Averroys* etiam dicit, supra V *Metaphysicae* [3], quod esse actu est de praedicamento accidentis et illud quod est esse essentiae est de praedi-

1. Cf. supra, pag. 273.
2. Cap. 3 (éd. Cologne 1506, f. 3 d) : « Esse accidentale est omnibus ».
3. Cap. 7, text. 13 et 14.

camento generis. Tale ergo esse non est ut forma substantialis de praedicamento substantiae ; nec etiam est forma accidentalis, ut ostensum est, quia tunc accidens daret esse simpliciter substantiae et esset perfectius ea. Stat ergo ratio dicta.

Sic ergo tenendum secundum istam positionem, quam aestimo esse veram, quod esse non dicit aliquid absolutum additum ipsi essentiae *a)* creaturae ut ab ea differens et ei per creationem inhaerens ut forma materiae per generationem, sed est idem re absoluta cum essentia : quod non solum verum est de esse essentiae, ut dictum est supra, immo de esse actualis existentiae quod non differt re absoluta ab essentia. Nec est intelligendum quod essentia creaturae ex se et ex sua natura habeat esse actu, sicut ex sua natura est suum esse essentiae formaliter a quo non differt nisi sola ratione : quod enim essentia de natura sua naturali proprietate habeat esse actuale, soli divinae naturae est proprium, in quo excellit simplicitatem omnis creaturae. Sed sic est intelligendum essentiam non differre a suo esse actuali, quia non addit supra essentiam nisi respectum ad causam efficientem : in quantum enim essentia ut creata est participat in effectu divinam similitudinem ut divina similitudine vel idea actu est transformata, in tantum essentia participat esse actu, quod tamen esse nec differens re nec totaliter idem potest dici cum essentia ut recipiat eius praedicationem : est enim idem secum et differens ab ea, sicut respectus similitudinis fundatus in albedine, qui non [T, f. 79 c] est omnino idem cum albedine nec tamen aliud re ab ipsa, immo idem re, differens solo modo. Non autem sic intelligatur quod esse actuale sub suo nomine dicat respectum et esse sit ille respectus, sed ipsa essentia ut est sub tali respectu, scilicet causae efficientis, est quaedam actualis existentia quadam participatione divinae similitudinis in actu, non participatione alicuius advenientis absoluti ipsi essentiae, ut dicetur in responsione argumentorum.

Ut autem videatur quomodo esse actuale et essentia sunt idem et quomodo differunt ut unum non praedicetur de alio, dicunt quod eorum quae faciunt unum quaedam differunt *b)* re *c)*, quaedam ratione, quaedam intentione. Quae differunt re, si componantur, faciunt veram compositionem, ut unum non solum intelligi, sed etiam esse possit sub opposito alterius ; tali modo differunt substantia et accidens, faciunt enim compositionem realem Sortes et eius albedo, et Sortes intelligi et esse potest sub opposito albedinis, scilicet sub nigredine. Quaedam differunt sola ratione, ut definitio et definitum, pote animal rationale et homo et esse essentiae et essentia ; quae autem sic differunt, unum cum alio additum nullam facit compositionem nec unum compatitur secum oppositum alterius nec re nec intellectu nec potest absque altero esse alterum nec re nec intellectu, ut de se patet. Quaedam differunt medio modo, non tantum ut prima, nec ita parum sicut definitio et definitum, ut animal et rationale : haec enim non differunt sola ratione, ut definitio et definitum ; ista enim faciunt compositionem et ex eis fit unum vere compositum, unum etiam potest intelligi sub opposito alterius, ut animal sub rationali : nam differentia est extra rationem generis. Plus ergo differunt genus et differentia quam definitio et defi-

a) T *esse.* — *b)* T om. *q. d.* — *c)* T *rem.*



nitum, non autem differunt tantum quantum illa quae differunt re, ut substantia et accidens, quia tunc non fieret unum per se ex genere et differentia sicut nec fit unum per se ex substantia et accidente. Patet ergo quod genus et differentia plus differunt quam *a)* illa quae sola ratione differunt et minus quam illa quae re differunt ; talis ergo differentia potest dici differentia secundum intentionem. Isto modo medio dicunt differre essentiam a suo esse actuali. Nam essentia, quantumcumque sit idem re cum suo esse existentiae, potest tamen intelligi sub suo opposito, scilicet sub non-esse : non dico quod dum est sub esse possit intelligi esse sub non-esse, quia tunc simul intelligeretur esse et non esse, quod est impossibile, sed potest intelligi quod privari potest suo esse et sic esse sub non-esse. Huiusmodi autem identitas et differentia secundum intentionem patet in simili : idem enim sunt re et idem significant currens, cursus et currere, lux, lucens et lucere, vivens, vita et vivere, ens, essentia et esse, et tamen non possum dicere « cursus est currere », « lux est lucere », « vivens est vivere », sic nec « essentia est esse », quamvis essentia et esse sint idem re.

Quod autem arguitur in oppositum de facili solvitur, si praedicta positio intelligatur. Ad *primum* « sicut se habet materia » etc. respondeo quod maior omnino falsa est et contrario modo, quantum ad propositum spectat, se habet materia respectu formae in generatione et essentia respectu esse in creatione ; in generatione enim materia supponitur et substernitur et per generationem forma quasi ei inhaerens ei acquiritur, ut sic materia et forma sint duae res, quarum altera substernitur, altera inhaeret ; contrarium est in creatione : nihil *b)* enim supponitur, nihil substernitur, sed totum in instanti producitur, ita quod essentiae quasi praeexistenti nihil imprimitur, sed ipsa essentia efficitur secundum se actualis existentia et quod prius erat ens solum secundum conceptum, nunc idem non per alicuius additionem, sed secundum se a Deo actu efficiatur existens.

Ad *secundum*, cum dicitur « si aliqua sunt idem re », dicendum quod verum concluderet, si essentia et esse sic ponerentur idem re ut essentia de natura et proprietate sua haberet esse actu, non ab alio effective, et tunc essentia et esse essent idem re et intentione, differentia solum ratione, quod solum verum est de divina essentia et suo esse ; nunc autem, cum ponantur idem re, differentia tamen intentione, sic ut de proprietate sua [T, f. 79 d] non competat ei actum esse, non est verum, ut in exemplis superius dictis patet [1], sicut non idem cum aliquo potest intelligi sub suo opposito secundum modum superius expositum. — Quod vero dicitur quod « sensibile ut est in homine non potest intelligi sub irrationali », dico quod verum est ut sensibile est in homine contractum per rationale secundum rem : sic enim sumendo sensibile realiter contractum, non differt re nec intentione a rationali, sed solum in ratione ; si tamen sensibile consideretur secundum se ut est differentia animalis et ex parte generis se tenet non contractum, sic animal sensibile sic sumptum differt a rationali intentione, et isto modo sump-

1. L'auteur renvoie aux exemples tirés de *currere*, *lucere*, *vivere* et *esse*.

a) T *quod*. — *b)* T *ubi*.

tum potest intelligi sub irrationali. A simili dico de essentia et de esse per omnem modum.

Quod dicitur *tertio* « in omni mutatione » etc., dicendum quod verum est in mutatione, in qua aliquod subiectum reale correspondet terminis ; sed hoc non est in creatione, ut dictum est. Non enim essentia est aliquod substratum *a)* ut ei per modum inhaerentis insit esse vel non-esse, sed ipsa eadem secundum se efficitur, non sub esse, sed efficitur actu existens. Unde sicut essentia non dicit aliquod subiectum secundum rem commune esse et non-esse, sed solum secundum intentionem, sic non secundum rem, sed solum secundum intentionem differt ab utroque termino, scilicet esse et non-esse, et sicut subiectum non remanet secundum alterum extremorum secundum actum quem habebat ipso corrupto, ut corrupta forma corrumpitur materia secundum esse quod habebat ab ea, sic essentia cum non sit subiectum commune secundum rem, quia quod sit res hoc *b)* habet ut ei competit esse, sed est subiectum secundum intentionem solum, ideo corrupta re quantum ad esse existentiae corrumpitur essentia quantum ad realitatem naturalem nec habet esse nisi quantum ad intentionem solum sive in conceptu ; qui conceptus non est fictio sicut conceptus chimaerae, sed est verus eo quod fundatur super illud quod habet exemplar in Deo quo potest fieri, quod etiam est in potentia effectiva agentis, cuius etiam naturae non opponitur quod extra in re efficiatur.

Ad *quartum*, cum dicitur « illud quod est in potentia per se aliquid per se non est secundum actum illud », dicendum quod « aliquid esse per se in potentia aliquid » potest dupliciter intelligi : uno modo quod sit in potentia subiective sicut est subiectum transmutationis, pote materia respectu formae substantialis vel accidentalis, et quia tale possibile subicitur in transmutatione, necessario est aliud ab eo quod inducitur ; alio modo quod sit possibile obiective sicut terminus actionis est in potentia ad hoc ut actu sit, et tunc est distinguendum quod, cum dicitur « quod per se est in potentia ad aliquid per se non est secundum actum illud », hoc potest dupliciter intelligi : vel secundum genus causae efficientis vel secundum genus causae formalis. Primo modo verum est quod illud quod obiective sive ut terminus actionis est in potentia aliquid nunquam per se est illud secundum actum, hoc est nunquam facit se ut illud sit actu, quia nulla res per se vadit de non-esse ad esse, quia, secundum *Augustinum*, I *De Trinitate* [1], « nihil gignit seipsum ut sit ». Si autem intelligitur secundo modo, scilicet quod nihil quod est in potentia aliquid est secundum actum illud secundum rationem causae formalis, adhuc potest dupliciter intelligi : quia quod aliquid per se sit formaliter illud secundum actum ad quod per se erat in potentia, vel potest intelligi secundum unam et eamdem rationem, ut secundum respectum secundum quem est in potentia, secundum eumdem sit actu illud, et hoc est impossibile : tunc enim secundum idem esset *c)* actu et potentia et per consequens actu et non actu ; vel secundum diversas rationes et respectus, et hoc non est inconveniens,

1. Cap. 1, n. 1 (P L 42, 820).

a) T *substractum.* — *b)* T *hec.* — *c)* T repetit *sit actu illud... esset.*



immo necessarium, quia illud quod per se obiective est in potentia ad aliquid, ut ad esse per se formaliter, secundum aliam rationem est illud secundum actum : sic enim essentia creaturae, ut est aliquid per essentiam, per se est in potentia obiective sive ut sit terminus creationis ad esse actuale, et sic differt essentia ut essentia ab esse actu intentione, et secundum istam rationem non est nihil, sed eadem essentia ut est terminus actionis sive creationis per se et formaliter est esse secundum actum, non per aliud formale ei impressum, ut sic essentia secundum quod habet solam rationem essentiae ut habens respectum ad Deum in ratione causae exemplaris per se sit in potentia esse actuale et differat ab eo intentione nec secundum [T, f. 80 a] istam rationem sit per se formaliter etiam illud quod actus existentiae ; ut autem sumitur sub illa ratione, hoc est ut comparatur in ratione causae efficientis et secundum quod est terminus creationis, ipsa essentia sit per se et formaliter illud quod actus existentiae, non differens ab eo re nec intentione, sed sola ratione.

Ad *quintum*, cum dicitur quod « opposita circa genus » etc., dicendum quod non est simile de esse et non-esse circa essentiam et de forma et privatione circa materiam vel de differentiis circa genus. Non enim, sicut falso imaginatur ratio, essentia est quoddam possibile subiective de quo vel in quo habeat produci esse sicut producitur differentia in specie de possibilitate generis et forma in composito de possibilitate materiae sive in materia. Essentia enim non sic est possibilis, sed potius obiective solum sive ut terminus actionis, cuius tota realitas producitur. Et propter istam dissimilitudinem, ut patet ex praedictis, accidit quod in essentia et actu-existentia sive actu existentiae possibile et actus non differunt re, in illis autem, hoc est in materia et forma, genere et differentiis, possibile et actus differunt re, quia ibi est possibile subiective, non obiective, hic e converso.

Ad *sextum*, cum dicitur « essentia de se non est necesse esse » etc., concedo maiorem. Cum dicitur in minori quod « impossibile est quod aliquid per illud per quod potest esse et non esse, per illud actu existat », patet solutio per dicta in solutione *quartae* rationis. Homo enim, per illud per quod potest esse et non esse, secundum illam rationem secundum quam et per quam potest esse et non esse non existit nec secundum genus causae efficientis nec secundum genus causae formalis, sed aliquid per illud per quod est in potentia secundum rem ad esse et *a)* non-esse, secundum rationem tamen quacum solum actu per illud formaliter habet esse actu, sicut in solutione *quartae* rationis patet.

Ad *septimum*, cum dicitur quod « aliquid ex se est possibile » etc., dicendum quod potentia ad esse est duobus modis : vel subiective, ut dictum est de materia, vel obiective, sicut terminus actionis, antequam producatur, est in potentia ut sit actu obiective. De possibili primo modo dicto vera est maior, quod efficiens sive agens non potest illud efficere actu nisi imprimendo se illi ut forma vel aliquid aliud ; sed loquendo secundo modo maior est falsa : cum enim aliquid creatur, non ei *b)* efficiens imprimitur nec aliquid aliud quasi alicui substrato, sed quod erat possibile esse nec alio addito efficitur actu ut est terminus actionis.

a) T om. — *b)* T *enim*.

Ad *octavum*, quod « materia est in potentia ad esse creatum extensum », dicunt quod non est simile de materia respectu esse quod habet a quantitate et de essentia respectu esse quod habet ab actuali existentia : quia materia non est in potentia ad extensionem nisi ut subiectum et ideo non vadit ad actum extensionis nisi per aliud quo ut essentialiter extenso informatur ; essentia autem est in potentia ad esse non ut subiectum vadens ad actum per alicuius informationem, sed ut terminus qui existit in actu, non quia aliud a se formaliter recipiat, sed quia terminat actum creationis et est effectus eius in actu.

Ergo, ad propositum redeundo, patet quod ens et non-ens dicuntur dupliciter : scilicet ens secundum essentiam, quod sic dicitur si habet exemplar in Deo secundum quod potest fieri in re extra, dato quod actu non sit, et ens secundum actum, quod sic dicitur ut est terminus creationis. Non-ens etiam dicitur dupliciter, scilicet quod non est nec est possibile esse eo quod non habet exemplar in Deo secundum cuius rationem sit factibile et ratio factibilitatis contradicit tali conceptui, ut chimaera et similia, et tale non-ens opponitur enti primo modo et tale non-ens non est cogitabile nisi per accidens modo supra dicto ; alio modo dicitur non-ens, quia, etsi eius essentia mente concipiatur et est factibilis, non tamen est aliquid actu : unde non est oppositio quod sit aliquid secundum essentiam et nihil in actu, et tale non-ens opponitur enti secundo modo [1].

II.

Ad quaestionem igitur qua quaeritur : Utrum ad hoc quod intellectus habeat cognitionem de aliquo requiratur existentia cogniti ? dicunt *aliqui* quod de cognitione intellectiva dupliciter possumus loqui : vel quantum ad *primam* cognitionis *acceptionem* vel quantum ad acquisitae notitiae durationem et *conservationem*. Si [T, f. 80 b] loquamur primo modo, aperte patet quod intellectus nihil potest cognoscere nisi illud actualiter existat. Cuius ratio est, quia, ut patuit in praecedentibus quaestionibus, nullam notitiam naturaliter intellectus acquirit *a)* nisi via sensus et experientiae, sensus autem, cum sit infima vis cognitiva, requirit actualem rei existentiam : ideo intellectus, quamvis non ratione suae cognitionis quae non determinatur ad actuale *b)* esse rei, tamen ratione cognitionis sensitivae ex qua oritur intellectiva, indiget actuali existentia rei. Hinc est quod dicit *Philosophus* [2] quod « deficiente sensu deficit scientia quae est secundum illum sensum », et *Augustinus*

1. A qui lira sans parti pris les pages remarquables qui précèdent, où Vital rejette la distinction réelle entre l'essence et l'existence, il apparaîtra clairement que, malgré l'« œuvre magistrale » soi-disant de Gilles de Rome, on pouvait aussitôt après rester brillamment fidèle à Henri de Gand, à la suite de Richard de Médiavilla, et que la prétendue « exécution » faite par Gilles laissait donc la question entière, Cf. E. Hocedez, *R. de Middleton*, p. 404 sq. On remarquera aussi la distinction d'intention, que Vital définit et adopte comme H. de Gand et que l'histoire de la pensée catholique connaîtra bientôt sous le nom de distinction formelle. Cf. E. Longpré. *La philosophie du B. Duns Scot*, Paris 1924, pag. 239-256.

2. Aristot., *Posterior.*, I, c. 18, text. 33.

a) T om. — *b)* T *accidentale*.



dicit, I *a) Musicae*[1], et *Aristoteles*, II *Physicorum*, cap. 1, innuit[2] quod « caecus a nativitate non potest cogitare imaginem coloris ». Ergo quantum ad inchoationem cognitionis requiritur actualis existentia rei, et in hoc concordant omnes. Si vero loquamur quantum ad acquisitae scientiae durationem et conservationem, utrum scilicet deficiente re actu esse, desinat eius notitia intellectualis, circa hoc est duplex opinio.

§ 1.

Quidam dicunt ad quaestionem modo logico pertractantes quod, sicut nomina non idem significant re destructa sive re existente et non existente — et hic sunt multi modo dicendi : *aliqui* dicunt quod voces quibus veritates exprimuntur nihil significant, *alii* quod non significant idem, sed est significatio aequivoca — ita quod non remanet eadem scientia vel etiam simplex notitia de re existente et non existente nisi aequivoce.

Illi, qui dicunt quod nihil significant voces quibus veritates exprimuntur re non existente actu, innituntur auctoritati *Boetii*, in fine libri *Divisionum*[3], ubi dicit quod, « si res nulla subiecta sit quam significat vox, vox significativa non est » ; habent etiam *Commentatorem*, super VIII *Metaphysicae*[4], ubi dicit: « Nomen non significat nisi subiectum quod est actu », et *Aristoteles*, in eodem, dicit quod nomen est ipsius aggregati ex materia et forma significans formam in materia, ut quod homo significat formam quae est in istis carnibus et ossibus : quae non possunt intelligi sine materia sensibili, forma autem existente in materia existit res in actu.

Contra istos directe argui non potest, quia destruunt significationes vocum quae probari non possunt, sed in omni disputatione supponunt tamquam praecognitionem *b)* eius quod dicitur per nomen : « omnis enim doctrina et omnis disciplina fit praeexistenti cognitione », saltem eius quod dicitur per nomen, ut dicitur I *Posteriorum*[5]. Adduci tamen possunt contra eos persuasiones, sicut facit *Aristoteles*, IV *Metaphysicae*[6], contra negantes principia. Arguo igitur contra eos sic :

1. Omnis vox, quam proferentes aliquem intellectum constituimus in animo audientis, maxime si audiendo intellectus quiescat, est alicuius significativa ; hoc patet per *Aristotelem*, in I *Perihermenias* : « Voces, inquit[7], sunt earum quae sunt in anima passionum notae » ; sed nulla rosa existente, si proferam *c)* hanc vocem « rosa » vel hanc orationem « rosa est pulcherrimus flos », eumdem intellectum constituo in animo audientis quem constituerem ipsa existente ; ergo haec vox idem significat existente vel non existente rosa.

---

1. Cap. 11, n. 32 (P L 32, 1180).
2. Text. 6.
3. P L 64, 889.
4. Cap. 4, text. 7.
5. Cap. 1, text. 1.
6. Cap. 3 sqq., text. 7 sqq.
7. Cap. 1, text. 1.

---

a) T 6. — *b)* T *precognitio*. — *c)* T *proferant*.

2. Item, si ex defectu rei vox nihil significat, ergo hoc nomen « chimaera » nihil significat : quod est falsum, cum chimaera sit res solum secundum imaginationem dicta a « reor, reris », non a « ratitudine ».

3. Item, non existente re contingit per eius speciem eam intelligere, alioquin de nullo praeterito memoriam haberemus ; conceptum autem mentis voce possumus *a)* exprimere ; ergo rem non existentem possumus voce significare.

4. Item, secundum hoc de nullo praeterito posset formari sermo nec haberi collatio : quod omnino fatuum est.

5. Item, secundum istos nomen de vi vocis non significat rem absolute, sed esse vel non-esse : quod omnino est falsum, quia, quamvis res sit, non tamen de vi vocis significatur esse. Dicitur enim in I *Perihermenias*[1] quod « nomina vel verba similia sunt intellectui sine compositione et divisione, quando non additur [T, f. 80 c] aliquid », scilicet esse vel non-esse : quare nomen absolute significat rem sine omni complexione. Et hoc dicit *Aristoteles*, I *Perihermenias*, cap. *De verbo* : « Verba, inquit [2], secundum se dicta nomina sunt et significant aliquid, sed si est vel non est, nondum significant ». Ergo etc.

6. Item, si hoc nomen « rosa » significat rem esse, tunc ista est nugatoria « rosa est », quia exprimit quod est de significato vocabuli.

Patet igitur quod aliud est rem esse et aliud rem voce significari. Sicut enim imago rem repraesentat absolute, sive sit sive non sit, et eodem modo dum est sicut quando non est et e converso, sicut etiam species quae est in imaginatione repraesentat rem, sive sit sive non sit, ita quaelibet dictio significativa absolute significat rem et eodem modo, dum est sicut dum non est. Et per hoc patet quod non iuvat eos auctoritas *Boetii*, quia ad hoc quod res significata voce significetur, sufficit quod sit *b)* in conceptu mentis, nec oportet quod sit in actu extrinseco, sed in actu conceptus ; similiter hoc nomen « homo » significat compositum ex carnibus et ossibus non actualiter existentibus, sed ut mente concipitur.

Ex hoc patet falsitas eorum qui dicunt quod, licet vox significativa remaneat re corrupta, significat tamen aequivoce nunc et prius. Huiusmodi enim falsitas patet : 1. per *Aristotelem*, libro *Praedicamentorum*[3], ubi dicit quod oratio manens omnino eadem numero mutatur a veritate *c)* in falsitatem ex rei mutatione ; unde, rosa existente, haec est vera « rosa est », non existente falsa est ; hoc autem verum non esset, nisi idem significaret vox, rosa existente et non existente. Et si aliqua propositio sit *d)* vera re existente solum, destructa re eius contradictoria erit vera, quia de quolibet affirmativo vel negativo vera ; hoc autem esset impossibile, nisi in utraque propositione dictio omnino idem et univoce significaret : quod patet per definitionem contradictionis, quae est oppositio unius et eiusdem non nominis solum, sed rei et nominis non synonymi, sed eiusdem.

1. Loc. cit.
2. Cap. 3,
3. Cap. 5.

a) T *possimus*. — *b)* T *fit*. — *c)* T *veritatem*. — *d)* T *si*.

2. Item, omnis propositio vera de praesenti relinquit *a)* propositionem veram de praeterito pro eadem re ; unde si haec est vera *b)* « rosa est », vera erit haec pro praeterito « rosa fuit » et pro eodem ; ergo idem significat « rosa » in hac propositione et in illa, et tamen in una stat pro ente et in alia pro non-ente. Similiter propositio vera de praesenti concludit vera fuisse de futuro de eadem re, ut si ista est vera « rosa est », ista fuit vera « rosa erit » pro eadem re, et tamen in una *c)* supponit pro ente, in alia pro non-ente. Ergo vox idem significat et univoce, re ente et non ente.

3. Item, vox est signum rei ; sed signum, quantum est de ratione sua, semper repraesentat signatum, ut imago imaginatum et species in intellectu rem, sive sit sive non sit, ut circulus ante tabernam vinum, sive sit intus vinum sive non sit ; ergo et dictio eamdem rem, sive sit sive non sit.

4. Item, si idem non significaret nomen re existente et re non existente, tunc quidquid diceretur de eclipsi non existente diceretur aequivoce, et cum in aequivocis non sit disputare, perirent rationes et demonstrationes de eclipsi futura.

Est igitur sciendum quod nomina significant res absolute, non ut actu sunt vel non sunt, ut imago repraesentat rem absolute, non ut est vel non est. Quia igitur nomina significant res *b)* absolute sive ut sunt apprehensae ab intellectu solum, ideo modi significandi sequuntur modos intelligendi : unde formale in significatione videtur esse modus intelligendi et apprehensio intellectus ; nunc autem remanente eodem numero, quamvis alia varientur, remanet idem numero. Ideo, cum corrupta re remaneat in nobis imaginatio conceptus et intellectus de ea per speciem rei quae in nobis manet re destructa, sequitur quod remanet in nobis conceptus sive intellectus de re non ente idem quod habebatur re existente. Declaratur autem hoc per simile [1]. Sicut enim in significatione est aliquid materiale ut res, aliud formale ut conceptus, sicut in loco est aliquid materiale ut corpus continens, pote aer vel aqua, aliquid formale ut ordo ad universum sive certa distantia ad centrum et ad caeli circumferentiam, ut patet IV *Physicorum* [2] : si ergo aliquis sit in aliquo loco et vento flante [T, f. 80 d] aer totus, quo est circumdatus, mutetur, quia semper remanet quod est formale idem, pote certa distantia a centro et circumferentia, remanet idem locus numero ; similiter si navis sit ligata ad palum in fluvio, cuius aqua continue fluit, ipsa semper remanet in eodem loco, quantumcumque aqua subtus mutetur, propter eamdem distantiam ad partes caeli vel ad ripas fluvii : sic est in proposito, cum per nomen significatur res ut concepta, quantumcumque varietur res, ex quo manet idem conceptus, a quo significatum recipit formam et speciem, significatum ipsum non variabitur, sed manebit idem re existente et non existente. Nec tamen ex

---

1. Sur la nature du lieu, apportée ici en exemple par l'auteur, voir R. Bacon, *Commun. Naturalium*, III, d. 2, c. 1-3, et plus spécialement P. Duhem, *Le mouvement absolu et le mouvement relatif* (Extr. de la *Revue de philosophie*, Montligeon, 1909.

2. Cap. 4 et 5.

---

a) T *reliquit.* — *b)* T add. *est.* — *c)* T *uno.* — *d)* T *rem.*

hoc potest argui quod ipse conceptus sit principale significatum vocis, sed res ut concepta est illud quod principaliter significatur, sicut ipse ordo universi non est locus, sed corpus continens sive superficies corporis continentis ut in ea reservatur certus ordo et certa distantia ad centrum et ad circumferentiam loci habet rationem loci.

§ 2.

Viso ergo quod idem significant voces quibus exprimuntur veritates re existente et non existente, videndum est utrum corrupta re remaneat eius notitia apud intellectum. Circa quod est sciendum quod circa hoc est *duplex modus dicendi*, quorum quilibet in hoc concordat quod ad habendum primam notitiam de re, cum eam non habeat intellectus nisi mediante sensu et sensus indigeat actuali existentia rei, intellectus indiget actuali existentia rei non ratione suae apprehensionis, sed ratione sensualis cognitionis a qua ipsa oritur : facta vero in intellectu per speciem suam, si postea res corrumpitur, non propter hoc *a)* perit eius notitia, sive sit notitia *b)* simplicium sive compositorum sive complexorum ; et *in hoc omnes moderni conveniunt*, sed in modo dicendi differunt.

Nam dicunt *aliqui* quod res habet triplex esse, videlicet in se, in suis causis et in intellectu, et habet se hic triplex esse per ordinem, quia quod habet esse actuale et in se, habet esse in suis causis, sed non convertitur : multa enim habent esse in suis causis, quae in seipsis actualiter non existunt ; similiter quidquid habet esse actuale vel in suis causis, potest habere rem in intellectu, sed non convertitur : chimaera enim est ens apud animam et tamen nec in se nec in aliqua causa est. Cum ergo scire sit per causam, ut patet I *Physicorum*[1] et I *Posteriorum*[2], quantumcumque res corrumpatur secundum actuale esse, ex quo remanet in suis causis, non tollitur eius scientia. Est etiam, ut dicunt, diligenter notandum quod existentia rei in suis causis facit ut de ea scientia possit haberi, non solum ut per cognitionem causae cognoscatur effectus, sed quia sufficit ad rationem quidditatis quod sit in potentia ad esse secundum quod est in suis causis ; quidditas autem est obiectum intellectus, et ideo quae sunt in suis causis possunt sciri et cognosci et esse obiectum intellectus, quantumcumque esse actuale sit destructum. Unde concludit ista positio quod si res corrumpitur ita quod nec remaneat in se nec in suis causis, sed apud animam tantum, nullo modo remaneret scientia de re ; tunc enim quando res corrumpitur in se et in suis causis, est solum ens apud animam nec plus habet de entitate quam chimaera. Remanente ergo re in suis causis, remanet et scientia. Est autem, ut dicunt, advertendum quod, particularibus corruptis, non remanent in suis causis secundum quod huiusmodi sive secundum rationem particularitatis significatae, quia haec pluvia corrupta non potest redire per causas naturales eadem numero, quia quorum substantia deperit,

1. Cap. 1, text. 1.
2. Cap. 1, text. 1 ; c. 2, text. 5.

a) T om. — *b)* T *motia*.



non redeunt eadem numero, ut dicitur in fine II *De generatione* [1] et in V *Physicorum* [2], redeunt autem eadem specie, et ideo de ipsa specie quae manet eadem in suis causis potest esse scientia, destructa actuali existentia. Unde concludunt quod, si scientia esset de particularibus, cum illa secundum realem rationem non remaneant in suis causis dum sunt corrupta, tunc verum esset quod corrupta re non maneret scientia ; sed quia scientia est [T, f. 81 a] de universalibus, quae manent in suis causis corrupta actuali existentia, potest esse scientia, dato quod actualis existentia *a)* rei sit corrupta. Iam apparet quod intentio huius positionis est quod, corrupta rei actuali existentia et corruptis causis suis, omnino nulla remaneret de ea scientia nec res esset intelligibilis nec plus haberet de entitate quam chimaera.

Haec omnia videntur *aliquibus* falsa. Quaero enim : Quid intelligit hic per causas, in quibus dicit rem secundum speciem remanere ? Certum est quod causas rei vocat hic causas naturales creatas, ex quibus res cursu naturali in esse producitur. Et hoc patet ex tota deductione sua et specialiter ex hoc quod dicit quod haec pluvia non manet eadem numero in suis causis, sed solum specie, quia natura non potest idem numero restaurare. Ex hoc expresse patet quod loquitur de causis creatis et naturalibus. Sic accipiendo causam dico quod dicit *tria falsa* : primum est, quod res ex hoc solum habet essentiam et quidditatem quia remanet in talibus causis ; secundum, quod, si res destruitur in se et in suis causis, ita est non-ens sicut chimaera ; tertium est, quod, si res destruatur *b)* in se et in suis causis, nullo modo de ipsa est scientia nec intellectualis notitia.

Quod *primum* sit falsum, patet : nam, ut ostensum est circa principium huius quaestionis per *Avicennam*, essentia est illud quod significatur nomine absoluto, per quod, ut dicit *Avicenna*, III *c) Metaphysicae* suae [3], res habet esse in praedicamento ; certum est autem quod, destructa omni re corporali, sive sit causa sive sit effectus, adhuc est distinctio praedicamentorum nec eorum distinctio ab existentia causarum dependet sicut nec ab existentia effectuum ; ergo, corrupta re naturali et quantum ad suam existentiam et quantum ad suam causam materialem, adhuc verum quod pluvia est in praedicamento substantiae; non est autem in praedicamento nisi per suam essentiam, ut dicit *Avicenna* [4] ; ergo, corrupta pluvia in se et in causis naturalibus, non corrumpitur ratione essentiae in quantum essentia dicitur ; ergo res habet *d)* essentiam, ut ostensum est supra, non per respectum ad aliquam causam creatam in qua remaneat, sed per respectum ad divinum exemplar ut, amoto omni alio, illud vere dicatur ens secundum essentiam quod habet exemplar in Deo sive ideam secundum quam est factibile in re extra, super quod potest cadere in actu ratio causae efficientis.

1. Cap. 13, text. 68-70.
2. Cap. 4, text. 36.
3. Cap. 1, 8.
4. Loc. cit.

a) T *experientia.* — *b)* T *distinganiur.* — *c)* T 6. — *d)* T *habere.*

Ex quo patet falsitas *secundi* dicti : quia, destructa omni re et in se et in suis causis creatis, adhuc plus de entitate habet *a)* quam chimaera, quia chimaera non habet exemplar in Deo secundum quod sit factibilis nec super ipsam potest cadere actio alicuius efficientis et eius naturae, cum a mente concipitur, repugnat ratio factibilitatis.

Et ex hiis duobus apparet falsitas *tertii* : quia, secundum quod etiam dicit positio, ex eo res fit intelligibilis quia habet essentiam ; sed secundum praedicta res dicitur esse ens secundum essentiam destructa omni causa creata ; sequitur quod res sit intelligibilis, dato quod non sit in se actu nec in aliqua causa creata.

§ 3.

Est igitur *alius modus dicendi* : quia, cum quaeritur utrum intellectus coniunctus indigeat existentia rei ad eius cognitionem, si quaerat quaestio quantum ad eius *primam inquisitionem*, cum illa via naturali a sensu oriatur, nihil de novo potest intelligere quod aliquo modo non cadat sub sensu ; sed sensus, ut patuit in aliis quaestionibus, semper indiget praesentiali existentia rei ; ergo etc. Si autem quaerat post primam rei apprehensionem et speciei in intellectu receptionem et *conservationem*, utrum scilicet corrumpatur notitia acquisita ad corruptionem rei quantum ad actualem *b)* existentiam, aperte patet quod non.

Ad cuius evidentiam reducenda est ad memoriam distinctio facta in principio quaestionis de ente et non-ente multipliciter dicto, quae propter huius declarationem fuit introducta. Si enim vocetur non-ens quod omnino nihil est nec in se nec in aliqua causa efficiente vel exemplari, sicut sunt illa quae impossibile est esse simpliciter, [T, f. 81 b] ut chimaera et similia, dico quod tale non-ens obiectum non est intellectus. Nam, ut dicit *Avicenna* [1], primum quod occurrit intellectui est ens. De tali non-ente dicit *Aristoteles* [2] : « Quod non est non contingit scire », quia tale non-ens repugnat cognoscibilitati intellectus, quia solum cadit sub imaginatione et hoc etiam per accidens ut per partes. Alio modo dicitur non-ens quod non est aliquid in re extra actu, sed est ens secundum essentiam per hoc quod habet exemplar in Deo secundum quod potest fieri, et tale non-ens potest cognosci optime ab intellectu.

Sed est sciendum quod duplex est cognitio : una per ipsam rem obiective in se ut est praesentata potentiae in ratione obiecti et cogniti, alia ut cognoscitur in sua ratione formali et exemplari. Secundum primum modum, secundum scilicet obiective speculando in specie repraesentante, artifex cognoscit domum, postquam facta est ab ipso, ipsam inspiciendo ; secundo modo cognoscit eam inspiciendo in suo exemplari per quod novit eam faciendam. Primo modo cognoscit essentiam creaturae quilibet intellectus creatus, et ille modus cognoscendi est proprius intellectui creato : nullus enim intellectus creatus cognoscendo seipsum obiective cognoscit alia a se, quia hoc est cognoscere secundo modo,

1. *Metaphys.*, I, c. 6.
2. *Posterior.*, I, c. 2, text. 5.

a) T om. — *b)* T *accidentalem*.

quod soli Deo convenit, quia solus habet rationes factivas omnium fiendorum ; immo omnis intellectus creatus, ad hoc ut cognoscat aliam creaturam a se, necesse est quod quidditas et essentia eius ei praesentetur ut obiectum et habeat esse in ipso sicut cognitum in cognoscente. Secundum primum modum cognoscendi vera est vulgata *a)* propositio « quod repugnat entitati, repugnat cognoscibilitati » ; et hoc modo, scilicet obiective, infinitum non potest cognosci sicut nec esse : quia sicut non potest simul esse in esse cognitivo repraesentando se simul cognoscenti creato, et *b)* sicut non potest esse nisi sit dies et ego *c)*, sic nec cognosci aliter ab intellectu creato. Et de hoc modo cognoscendi loquitur *Aristoteles*, III *Physicorum* [1], cum dicit quod « infinitum in quantum infinitum est ignotum » ; unde dicit, II *Metaphysicae* [2], quod qui ponit formas quae sunt partes distinctionis infinitas numero, destruit scientiam : res enim infinitae, quae sunt huius dispositionis, impossibile est ut comprehendantur ab intellectu.

Sic ergo terminatur quod quaesitum fuit, quod non-ens actu, ens secundum essentiam, est cognoscibile ab intellectu, et hoc patet ratione et similitudine, ratio autem est ostensiva et ducens ad impossibile.

Ostensiva potest sumi *primo* ex parte *potentiae cognitivae*, quae est intellectus. Ex quo sic arguitur. Quanto aliqua vis est superior in apprehendendo, tanto modus suae cognitionis est magis abstractus. Hinc est quod, quamvis sensus nihil cognoscat nisi praesens et actualiter existens, imaginatio tamen cognoscit rem absentem vel non existentem, sicut experimur quod hominem, quem hodie vidi, nunc imaginor et, si Deus annihilasset eum, non minus ipsum imaginarer, non enim scio utrum Deus hoc fecerit vel non. Cum igitur potentia intellectiva sit superior omni potentia apprehensiva, modus suae cognitionis erit abstractior quam alicuius alterius potentiae ; ergo, si imaginatio cognoscit rem absentem vel non existentem, multo fortius intellectus. — Item, certum est quod potentia intellectiva est maioris abstractionis in essendo quam aliqua alia potentia apprehensiva, cum nullo organo corporali utatur ; sed modus operandi sequitur modum essendi ; ergo etc. Sed esse actuale rei est signatissimum nullius omnino abstractionis, immo omne genus abstractionis fit respectu huius et ab eo ; ergo esse actuale nullo modo est necessarium ad operationem intellectus. — Item, appetitus sequitur intellectum : invisa possumus diligere, incognita nequaquam ; nunc autem experimur quod voluntas in volendo non requirit actualem existentiam rei : vult enim multa esse quae non sunt, ut volo [T, f. 81 c] illum esse bonum qui non est bonus ; ergo nec inteltus necessario indiget existentia rei.

Secundo sumitur ratio ostensiva ex parte *obiecti*, et arguitur sic. Quando aliqua potentia habet aspectum per se ad aliquod obiectum, quidquid est extra rationem formalem obiecti est extra indigentiam *d)* potentiae ex parte obiecti : unde quod potentia visiva indigeat subiecto, hoc est per accidens, quia scilicet color non habet esse nisi in subiecto ;

1. Cap. 6, text. 65.
2. Cap. 2, text. 11.

a) T *vulga.* — *b)* T *ut.* — *c)* T *ago.* — *d)* T *indigentia.*

non autem immutat sensum natura ut praesens est : unde, si color per se esset absque subiecto, visum immutare posset, ut patet in sacramento altaris. Cum igitur secundum *Avicennam*, V *Metaphysicae* [1], quidditas rei sit obiectum intellectus extra cuius rationem, ut idem dicit, est *a)* esse actuale, immo indifferenter se habet ad esse et non-esse *b)*, ut dicunt *Avicenna* et *Averrois* : est enim accidens modo superius exposito ; ergo esse actuale rei nullo modo est necessarium ad cognitionem intellectualem. — Item, obiectum ut definibile est obiectum intellectus, quia, ut dicitur VII *Metaphysicae* [2], « particularium non est definitio nec demonstratio » ; objectum autem *c)* definibile non includit actum existentiae, alioquin sicut homo potest esse et non esse, quia non includit in sua ratione esse actu vel non esse actu, sic esset verum homine *d)* existente « homo est animal rationale mortale » et homine non existente « homo non est animal rationale mortale », et tunc non esset propositio necessaria in qua praedicatur definitio de definito nec esset medium demonstrationis nec esset praedicatio per se, quia « per se et semper idem », I *Posteriorum* [3], nec idem significaret vox re existente et non existente : quae omnia patenter sunt falsa. — Item, ratio sensibilis actu fundatur in existentia actuali : nihil enim est visibile nisi color vel lux in actu ; ratio autem veri non fundatur in actuali existentia rei : non solum enim verum est albedinem esse colorem, immo verum est « anima antichristi non est », sed fundatur in entitate ut concepta ab intellectu per se ; ergo, cum omne habens rationem veri sit *e)* intelligibile, sequitur quod si non-ens actu, ens tamen in conceptu, participat rationem veri, quod non-ens actu sit intelligibile. Et confirmatur ratio per hoc quod dicitur, VI *Metaphysicae* [4], quod verum et falsum sunt in anima, non in re extra.

Tertio, sumitur ratio ex parte *speciei*, quae est ratio cognoscendi. Ex quo arguitur sic. Actio intelligendi non est ad extra, ut calefactio quae indiget calefacienti extra, et etiam actio sensus particularis, cum sit experimentativa, est ad extra eo modo quo expositum *f)* est in praecedentibus quaestionibus ; ergo aut res extrinseca omnino nihil facit ad actionem intelligendi, aut, si facit, hoc est secundum quod est in intellectu, quia intellectio est actio ad intra ; est autem in intellectu per speciem, quae remanet corrupta re extra et etiam remanet in vi imaginativa ; ergo nec intellectus nec imaginativa etiam indiget actuali existentia rei.

Si vero quaeras [5] : Quid tunc est obiectum intellectus ? cum non potest terminari ad non-ens, si autem res nihil sunt actu, vere nihil sunt : respondeo, ut iam dixi, quod quamvis res tunc sint nihil privando actum existentiae, non tamen sunt nihil privando actum essentiae,

1. Cf. cap. 6 ; VI, c. 1.
2. Cap. 17, text. 53.
3. Cap. 4, text. 11 ; c. 6, text. 15.
4. Cap. 2, text. 8.
5. Cf. M. d'Aquasparta, l. c., pag. 231 : « *Sed tunc manet difficultas...* ».

a) T om. — *b)* T om. *indifferenter... esse.* — *c)* T *aut.* — *d)* T *hominem.* — *e)* T *fit.* — *f)* T *ex potentia.*

et est esse *a)* obiecti ut cognitum et mente conceptum : esse enim essentiae habet ut est factibilis secundum rationem exemplaris, ut supra est expositum. — Si quaeris : Ubi est illud esse re corrupta ? dico quod nihil quaeris, quia cum non sit, immo est nihil, « nihil » dico quia non est, sed non est « nihil » ut chimaera, quod non est nec esse potest, ideo non est alicubi nisi in conceptu mentis in ratione cogniti ; unde habet esse in intellectu in ratione obiecti cogniti. Cum enim intellectus apprehendit rem per speciem, ex vi sua activa mediante specie quam habet format verbum incomplexum de quidditate rei, secundum quod fuit expositum in praecedentibus quaestionibus, in quo quidem verbo *b)* relucet quidditas obiecti in ratione cogniti et in intellectu mediante specie et verbo habet esse illa essentia in ratione cogniti, et tale ens est obiectum intellectus.

Ratione ducente *ad impossibile*[1] potest propositum [T, f. 81 d] declarari. Si enim de non-ente non est intellectualis cognitio, cum nullus operetur volens nisi illud praecognoscat, tunc nullus de aliquo futuro aliquid disponeret quia non praecognoscit ; tunc etiam operatio artis periret : artifex enim operatur quod non erat et non operatur per artem nisi illud praecognoscat. Et hoc est quod dicit *Augustinus*, IX *De Trinitate*, in fine 7 capituli[2] : « Nihil itaque agimus per membra corporis in factis dictisque nostris quibus probantur mores hominum, quod non verbo apud nos intus *c)* edito praevenimus ; nemo enim volens aliquid facit quod non in corde suo prius dixerit, quod verbum amore concipitur ». Ex quo aperte patet quod, cum de re incognita non possit formari verbum et res non existens non potest cognosci, quod perit omnis dispositio, omne consilium, omnis actio artis et omnia fiunt a casu. — Secundo, quia quod praeteritum est, non existit : ergo de nullo praeteritorum erit recordatio nec intellectus nec cognitio. Ex quo sequitur quod de nullo peccato possumus poenitere, quia non poenitemus nisi de eo quod male esse factum cognoscimus ; ex hoc sequitur quod nulla erit in factis continuatio : non enim possumus hoc continuare cum praeterito illo magis quam cum alio nisi praeteritum cognoscamus ; nec erit in rebus ordo nec connexio nec de aliquo vel dicto vel postulato responsio : non enim possum respondere nisi sciam quid dixisti, quid proposuisti, quid postulasti ; nullum erit servitium, quia nescio de quo me rogasti, et alia infinita inconvenientia quae sequuntur[3].

Similitudine etiam patet hoc. Ut enim dicit *Commentator*, super VI *Ethicorum*[4], « sicut se habet inferior ad superiorem, sic sensus ad intellectum » ; nunc autem patet quod, ex quo ars inferior materiam ministravit, superior ea non indiget : ars enim quae facit vestimentum, ex quo hunc habet pannum, non indiget arte quae facit pannum ; ergo a simili erit hic. — Item, species quae est in intellectu repraesentat rem sicut imago *d)* in pariete et imaginatum ; sed imago non repraesentat

1. Cf. M. d'Aquasparta, l. c., pag. 227 : « *Apparet secundo...* ».
2. Num. 12, 13 (P L 42, 967).
3. Cf. M. d'Aquasparta, *De cognitione*, q. I, p. 227 sq.
4. Cap. 7. Cf. M. d'Aquasparta, *De cognitione*, q. I, p. 225.

a) T om. — *b)* T *vero.* — *c)* T *in tuis.* — *d)* T *ymaginatio.*

rem esse vel non esse : imago Caesaris, quae fuit facta ipso vivente, eodem modo repraesentabit Caesarem dum vivebat sicut modo et e converso ; ergo a simili erit in proposito. — Item, sicut dictio prolata repraesentat rem audienti, sic species in intellectu vel in imaginatione impressa ; sedvox non repraesentat rem esse vel non esse, sed absolute ; ergo similiter nec species.

Non existente ergo re, eamdem cognitionem habet intellectus de ea per speciem quam habebat ipsa existente. Ex his satis patet solutio ad argumenta [1].

QUAESTIO VII.

Quaestio nostra est utrum intellectus coniunctus lumine naturali cognoscat futura.

Respondeo : Ut modus notitiae et cognitionis humanae plenius et clarius et latius innotescat, intendo inquirere modum cognitionis humanae secundum totum suum ambitum sub lumine naturali quem habuit in statu innocentiae et habet in statu naturae lapsae. Sunt ergo hic duo videnda : unum est qualis fuerit huiusmodi cognitio in statu innocentiae, secundum est quomodo illa notitia, secundum quod in statu innocentiae fuit et in statu naturae lapsae remanet et currit, se habeat ad futura.

I.

Circa *primum* primo est ostendendum quod homo in statu innocentiae habuit scientiam perfectam secundum exigentiam status. Certum est quod, cum omnia quae sunt ad finem ordinentur ad ipsum, cum homo sit finis omnium naturalium, II *Physicorum* [2], totus ordo causarum naturalium et institutio ad hominem terminatur ; unde homo est perfectio et insinuatio totius institutionis causarum naturalium ; ergo si ipsae causae, ordo et nexus earum est perfecte institutus, cum « finis sit perfectior hiis quae sunt ad finem » [3], necesse est quod homo secundum rationem suam sit perfecte institutus : in ipsius enim institutione completur institutio totius naturae, propter *a)* quod factus est in ultima die ; sed impossibile est ipsum esse perfecte institutum nisi habuerit directivum sui et aliquid quo posset aliqua dirigere [T, f. 82 a] et ad se qui est finis ordinare ; sed directivum humanorum operum et illud per quod alia dirigit, est scientia : nam scientia dirigit voluntatem ; ergo in illo statu homo habuit scientiam, alioquin si scientia est perfectio humana, si nudus esset creatus, totus ordo causarum est imperfectus.

1. Sur cette intéressante question logique de la signification des mots, ajouter aux auteurs déjà nommés : S. Bonaventure, *I Sent.*, d. 41, a. 2, q. 2 ; *III Sent.*, d. 24, a. 1, q. 3 ; R. Bacon, *Compendium studii theologiae*, II, c. 2-6.

2. Cap. 2, text. 24.

3. Cf. Aristot., *Magn. Moral.*, I, c. 3.

a) T *per.*

Item, homo ex statu suae institutionis, cum sit omnium naturalium finis, super omnia est, quia « finis plus habet de actu et perfectione quam ea quae sunt ad finem »[1]; si ergo est super omnia, habet regere omnia secundum modum quo subsunt ei et regimine *a)* indigent ; sed hoc non potest sine scientia ; ergo ab institutione habuit scientiam ad hoc sufficientem et perfectam.

Item, tota natura intendit suo modo uniri ultimo fini : nam, ut dicitur XI *Metaphysicae*[2], « partes universi ordinantur ad finem sicut exercitus ad ducem suis modis » ; sed ad finem non ordinantur nisi mediante homine ; ergo per se quaerunt et intendunt hominem, et non per accidens ; ergo, eadem ratione, illud sine quo non potest homo ea ordinare ad finem ; sed huiusmodi est notitia et scientia *b)* de ipsis ; ergo aut *c)* reductio hominis et omnium causarum in finem est casualis, aut oportet necessario quod homo habuerit scientiam ab institutione sua.

Item, licet respectu eiusdem suppositi potentia sit prior actu : hoc enim lignum prius est ignis potentia quam actu, tamen, ut habetur IX *Metaphysicae*[3], in quolibet genere actus simpliciter prior est potentia, aliter illa potentia non educitur ad actum, quia non potest educi nisi per aliquid existens actu ; sed intellectus humanus de se est in potentia ad scientiam ; ergo oportet necessario in primo homine dare aliquam scientiam actu quae sit principium eductivum scientiae de potentia ad actum, per quam alii posteri possent doceri et informari et eorum scientia de potentia ad actum reduci.

Item, perfecta institutio naturae requirit sua activa et sua passiva ; sed homo factus est in aetate completa, ut posset esse principium omnium aliorum per generationem ; ergo pari ratione debuit fieri in scientia completa, ut esset principium sufficiens ad informandum et determinandum alios, alias institutio sua non esset sufficiens in dando sufficientiam activi principii.

Item, quanto res est nobilior, tanto natura est sagacior in productione illius ; sed videmus quod ignis ex natura sua habet ex quibus possit in perfectam operationem, pote in calefactionem ; ergo multo fortius homo ; sed hoc non potest sine scientia ; ergo etc. — Si instes quod secundum istam rationem oporteret quod cuilibet homini concrearetur scientia, patet quod non est simile : sicut enim creari debuit in aetate perfecta ut principium aliorum et tamen alii nascerentur imperfecti, sic et in perfecta scientia secundum gradum suae conditionis, quia habebat alios regere et informare.

Secundo, ostendo quod haec scientia quam sic habuit primus homo non fuit acquisita, sed a Deo data. Actus acquirendi scientiam in homine praesupponit hominem institutum ; sed ostensum est quod haec scientia debetur sibi ex institutione ; ergo etc.— Item, haec scientia competit sibi ex duobus, scilicet ratione primitatis respectu aliorum

1. Aristot., *Topic.*, III, c. 1 ; *Rhetoric.*, I, c. *De bono maiore et utili maiore*.
2. Text. 52. Cf. *De mundo*, c. 6 (éd. Didot, III, 639, 12 sqq.).
3. Cap. 3, text. 13.

a) T *regine*. — *b)* T *sua*. — *c)* T *autem*.

et quia finis omnium aliorum : in ipso enim consummatur tota perfectio institutionis rerum naturalium et causarum sicut in fine omnium, et hinc est quod ultima die conditus est ; sed praedicta duo, scilicet ratio primitatis et ratio finis, conveniunt homini ex institutione sua ; ergo et scientia ; non ergo eam acquisivit. — Item, si eam acquisivisset, tunc scientia in potentia praecederet simpliciter, quod est falsum. — Item, si acquisivit et non habuit ab institutione, auctor naturae imperfectum eum condidit, cum scientia sibi debeatur ex institutione, ut dictum est ; sed hoc est impossibile.

Tertio, ostendo quod haec scientia est principium quoddam rectificans omnem inquisitionem humanam. Primum in quolibet genere est mensura omnium aliorum : unde et complexio et conditio primi hominis erat regula et mensura omnium posteriorum quantum erat de ratione sua ; ergo et illa scientia omnium aliarum per cuius participationem imitativam regulatur omnis cognitio scientifica humana.

[T, f. 82 b] Item, omne secundum quid dictum reducitur ad aliquid primum et non participans sui generis, sicut secundum *Philosophum* [1] omne alterans alterabile reducitur ad alterans inalterabile et, II *Metaphysicae* [2], omne calidum ad naturam ignis quod est primum calidum et per se, et *Augustinus*, VIII *De Trinitate* [3], loquens de primo bono dicit quod eius participatione alia sunt bona ; ergo similiter omnis humana cognitio et inquisitio, in qua contingit multiplex error, et ita est quod *a)* scientia secundum quid reducitur ad aliquam quae est principium et numerus et regula omnium scientiarum humanarum, sicut et omnis complexio humana per primam mensuratur ; sed scientia prima est illa scientia primi hominis ; ergo etc., ita etiam quod notitia primorum principiorum habet illam pro regula et mensura.

Item, quandocumque aliquid habet aspectum ad diversas perfectiones, habet aspectum ordine quodam, sicut materia *b)* ad susceptionem formarum se habet quod prius recipit imperfectiores et primas formas ; ergo simili modo anima recipit scientias ordine quodam, primo illam quae habet rationem primitatis respectu aliarum etc. ; sed scientia acquisita non potest habere rationem primitatis respectu scientiae infusae, cum haec possit esse a creatione, haec autem sit ab acquisitione ; ergo necessario illa erit regula et mensura acquisitae.

Si quaeras : Quae mensura est illa, utrum intrinseca vel extrinseca ? dico quod ut fuit in primo homine est extrinseca, quia in ea salvatur veritas et certitudo cognitionis plenius quam in aliqua scientia humana quae habeatur lumine naturali ; est ergo mensura aliarum sicut albedo omnium colorum. Dico etiam quod omnis homo aliquam scintillam de illa cognitione participat, quamvis non sicut in statu innocentiae propter obscuritatem intellectus, et illud quod de ea participat est fundamentum omnis suae inquisitionis et certitudinis immobilis sicut

1. *Physic.*, VIII, c. 5, text. 33-35 ; *Metaphys.*, XII, c. 7, text. 35 sqq. Cf. *De causis*, § 18.
2. Cap. 1, text. 4.
3. Cap. 3, n. 4 sq. (P L 42, 949 sq.)

a) T om. — *b)* T *materiam*.

forma corporis est materiae concreata *a)* et incorruptibilis et immobilis, quamvis aliae formae fluant et corrumpantur ; ita et illa notitia est nobis concreata, per quam iudicamus de veritate principiorum et est certa, firma et immobilis, licet in acquisita scientia quandoque cadat error.

Quarto, ostendo ex hoc quod illa scientia quam primus homo perfecte habuit vel illi similis semper fuit in mundo et est et erit quamdiu durabit generatio humana, sed non in illo gradu perfectionis in quo fuit in primo homine vel in quo fuisset in sua posteritate, si stetisset. Illa scientia data fuit primo homini, ut per eam naturam subiectam sibi ordinaret *b)* in finem et actus suos et ut esset seminarium et fundamentum omnis inquisitionis scientialis: quia, dato quod Adam non peccasset, adhuc via sensus et experientiae completionem scientiae acquisivisset, sed clarius et certius et levius quam modo, et illa scientia concreata esset sibi radix et fundamentum et regula ; sed post lapsum adhuc aliquo modo spectat ad hominem alias creaturas in finem dirigere, actus suos ordinare, scientiae completionem acquirere ; ergo necessaria est sibi illa scientia tamquam fundamentum et regula ad hoc.

Item, naturalis modus cognoscendi, etsi sit obscuratus, non tamen totaliter sublatus fuit ; sed *c)* fuisset in statu innocentiae cognitio humana syllogistica et inquisitiva, cum homo etiam tunc secundum gradum naturae fuisset inferior angelo ; ergo, sicut quamdiu durat generatio humana requiritur necessario cognitio sensitiva, sic ex parte cognitionis intellectivae *d)* requiritur aliquid fixum et immobile et regula, et illud dico aliquid ultra lumen cognitivum, et dico illud animae concreatum, quod est in hominibus secundum magis et minus, in primo tamen homine et posteris suis fuisset perfectum, et reducitur ad naturale iudicatorium, quamvis ultra hoc requiratur, *ut communiter tenent doctores*, irradiatio specialis luminis divini propter multa, ut videbitur in sequenti quaestione.

Item, quod scientia semper fuerit in mundo communicata secundum magis et minus, aperte [T, f. 82 c] patet. Refert *Josephus*, in I *Antiquitatum* libro [1], quod Seth et Enoch, filii Adam, fuerunt magna scientia praediti et quod Abraham docuit Chaldaeos partes philosophiae ; et *Albumasac* etiam dicit, in libro *De magisterio stellarum*, quod a praedecessoribus moderni multa de stellis habuerunt; hoc etiam dicit *Aristoteles*, circa principium II *Metaphysicae* [2] et in fine *Elenchorum* [3]. Joseph etiam multam scientiam *e)* docuit Pharaoni, nam lingua eius inter principes loquebatur sapientiam [4]. Beseleel et Ooliab et multi alii hanc sapientiam notabiliter habuerunt, sicut refert Scriptura [5].

1. Cap. 4 et 15. Cf. R. Bacon, *Opus maius* (éd. J. H. Bridges, I, 176) ; *Secretum secretorum* (éd. R. Steele), p. 62, n. 5.
2. Cap. 1, text. 2.
3. Lib. II, c. 31.
4. Cf. Psalm. 104, 22.
5. Exod. 31, 2-6.

a) T *concreate.* — *b)* T *ordinem.* — *c)* T om. *f. s.* — *d)* T *intellectiva.* — *e)* T *multa scientia.*

et Salomon notabiliter inter omnes. Multi etiam gentiles ad informationem et directionem humanam hac scientia pollebant, sicut *Commentator* dicit[1] de *Aristotele* quod «ipsum formavit natura ut per illum revelarentur secreta naturae ». Et sic patet quod ista scientia semper fuit et erit in mundo secundum magis et minus.

Quinto, ostendo quod non omnes homines habent aequalem aspectum ad hanc scientiam perfecte habendam : solus enim Adam habuit eam perfecte ; sed Deus eam secundum abyssum suae scientiae distribuit secundum magis et minus, qui distribuit *singulis prout vult*[2], et uni dat illam scientiam ad unum, alii ad aliud et omnibus ad directionem actuum humanorum. In omni multitudine est dare unum primum in quo sunt omnia alia, quod ratione primitatis participat ea quae conveniunt rebus sui generis secundum aliquem excessum, qui non convenit aliis ; ita patet de igne respectu caliditatis, de conclusione et principiis respectu veritatis, de principe et subdito respectu potestatis. Cum ergo homines omnes naturaliter ab uno homine descendant et homines, ut ostendi, secundum magis et minus illam scientiam participent, necesse est quod secundum aliquem excessum perfectionis conveniat primo homini secundum quem nec modo nec etiam, si stetisset primus homo, convenit aliis hominibus.

Item, videmus quod, cum natura humana sit debilis, prostrata et quasi in ultima indigentia et necessitate, necessario habet aspectum ad multa quibus indiget vita mortalium : unde videmus quod, quia indiget usu omnis artis, aliqui sunt magis apti ad astronomiam, aliqui ad astrologiam, alii ad philosophiam naturalem, alii ad moralem, aliqui ad mathematicam, et sic de omnibus artibus et scientiis ; et quamvis ex parte corporis et intellectus habeant varias inclinationes ad talia, illae tamen inclinationes non sunt nudae, sed indutae aliqua notitia naturali, et sic illa notitia quae in Adam fuisset unita secundum quamdam excellentiam et etiam in suis posteris si stetissent, quamvis non tantum, variis modis propter varias indigentias hominis iuxta abyssum divinae sapientiae hominibus est distributa.

Sexto, inquirendum est qualis ista sit sapientia. Dicunt *aliqui* quod est infusa, *alii* dicunt quod debet dici revelata *a)*. *Alii* dicunt quod mens primi hominis et cuiuslibet alterius in puris naturalibus considerata est ab omni speciali habitu scientiae denudata et tamquam tabula rasa creata, ipsa tamen mens humana eo quod imago Dei est quasi quaedam cognitio universalis materialiter et subiective determinata, determinabilis per quemcumque habitum scientiae, non sic quod aliquid superadditum fuerit absolutum ad mentem Adae vel ad nostram, sed quia per inquisitionem et exercitationem ipsa mens formatur in diversas actualitates scientiarum : sicut cera vel ferrum de se est indeterminata, quia non habet aliquam figuram in speciali, sed quamdam confusam determinabilem diversimode secundum diversas impressiones a sigillis, non quod dicat aliquid absolutum superadditum, quia figura,

1. Averroës, *De anima*, III, c. 2, text. 14 (éd. Juntas, f. 169 a).

2. I Cor. 12, 11.

a) T *revolata*.



ut dicunt, nihil dicit absolute, [T, f. 82 d] sed diversos situs vel div habitudinem partium materiae, sic illa scientia non est aliud quam mens indeterminata ad habitus scientiarum, determinabilis per citia et inquisitionem, et secundum hoc illa scientia esset quod lumen naturale animae complantatum ; sicut etiam dicunt quod conclusionum non est aliud quam determinatio veritatis princip sic dicunt quod mens Adae et etiam nostra, secundum quod de notitia aliquam impressionem habemus, est quaedam universali tas viva et indeterminata, quae formatur per inquisitionem et e tium, non per aliquid absolutum, quia ipsi habitus scientiales per sitionem et exercitium generati, ut dicunt, nihil ponunt absolut anima, sed solum specificatur et determinatur per exercitium et sitionem. Hoc tamen non tenet communis doctrina doctorum, scilicet habitus naturales absolutum dicant vel addant in anima illud habet reprobari, dum agitur « utrum habitus virtutum rum ponant aliquid absolutum in anima ». Unde dicendum quo scientia fuit in Adam habitus infusus in ratione principii et perfectio, quo mensurabat, per quod certificabat et regulabat suos actus et inquisitiones [1]. Et eodem modo est in nobis aliqu quamvis sit *a)* debilis participatio, similis habitus quo regula agendis et per quod habemus aliqualem certitudinem in cognosc

Septimo, ostendo quod haec scientia non sufficiebat Adae quod esset perfecte institutus, et ultra illam oportuit quod ha aliquod lumen fidei sive notitiam, hoc est scientiam, de Deo, quod cet est finis omnium immediatus, et puto quod aliqualem aliam not ampliorem, sed ad minus istam quod Deus sit finis immediatus hu nae mentis. Institutio creaturae, ut decebat et gradus creaturae c ditio, perfecta fuit ; sed finis naturae erat homo ; ergo secundum dum suae conditionis et naturae creatus fuit perfectus ; sed qu res dicitur perfecta per hoc quod attingit ad suum finem, nec est tura perfecta nisi habeat quo possit suum finem attingere secu modum quo ipsum potest naturaliter attingere ; sed finis homi Deus, attingitur autem Deus aliquo modo per cognitionem natur ergo primus homo habuit de Deo ut de proprio fine cognitionem

Item, operationes hominis in quantum humanae directionem ha a suo fine sicut et operationes cuiuslibet creaturae a proprio fine operationes hominis erant rectae, quia Deus creavit hominem rect sed non possunt esse rectae vel ordinari in finem sine cognitione ergo necessario Adam ex sui institutione habuit notitiam Dei finis mentis humanae.

Item, impossibile est quod motus caeli et omnium planetar aliqua hora sint frustra, sed ita est si *b)* non quaerit hominem ut ut per ipsum Deo uniatur et ut homo tendit in Deum ; sed non in Deum homo nisi per cognitionem ; ergo vel habuit notitiam de vel omnes operationes naturales erant frustra, et loquor hic de quo potest attingi naturali dilectione et cognitione, quia sic Adam in statu innocentiae attingebat.

1. Cf. Alex. Hal., *Summa theologica*, II, q. 98.

a) T om. — *b)* T om. *e. s.*

Octavo, ostendo quod haec scientia fidei quae habetur de Deo, quod scilicet est finis immediatus *a)* mentis humanae, perficit omnes scientias naturaliter acquisitas. Et illa notitia in Adam, quam habebat de illo fine, perficiebat praedictam scientiam per quam regebat actus suos, et in nobis similiter notitia de fine illo regulat et perficit omnes alias nostras scientias et notitias. Tertium est quod finis est mensura eorum quae sunt ad finem ; sed Deus est finis omnium ; ergo illa scientia quae immediatius ordinatur ad Deum habet rationem finis respectu aliarum ; sed illa scientia quam habuit primus homo quod Deus sit finis mentis humanae, quam etiam nos aliquo modo [T, f. 83 a] participamus, quamvis obscure — experimur enim quod non potest satiari appetitus tantum nisi per bonum infinitum, quod non potest esse nisi unum secundum *Augustinum b)* [1] : « Inquietum est, Domine, cor nostrum, donec quiescat in te » — est scientia quae dirigit in finem ultimum ; ergo est regula et mensura et certitudo omnium aliarum scientiarum. Nec ex hoc superfluit, immo necessaria est scientia Sacrae Scripturae, quia illa notitia quam habemus de Deo ut de fine est in nobis imperfecta et obscura, quam determinat et declarat scientia Sacrae Scripturae. Sicut ergo Deus est finis omnium entium de quibus sunt aliae scientiae, sic scientia de Deo ut de fine est finis et mensura omnium scientiarum de ratione sua.

Item, notitia de Deo tamquam de fine mentis humanae, etsi non sit fides perfecte, habet tamen rationem fidei aliquo modo ; ergo magis appropinquat ad certam notitiam quae est per visionem beatam quae est mensura omnis certitudinis, quam aliqua alia notitia : nihil enim nobis certius quam quod est bonum infinitum, nam hic appetitus est nobis intimissimus ; sed in omnibus habentibus ordinem, quod plus appropinquat ad summum quod est mensura omnium simpliciter, illud habet rationem rectae mensurae respectu inferiorum ; ergo sicut certitudo fidei est certitudo omnis alterius certitudinis quae habetur de rebus per scientias acquisitas, sic illa scientia primo homini de Deo data et nobis quamvis obscure participata est mensura omnis certitudinis acquisitae naturaliter.

Item, mens humana tendit in Deum intellectu et affectu ; sicut ergo illa bona quae perfectius participant bonum infinitum plus et perfectius terminant appetitum, sic illa scientia quae plus ducit in illius notitiam amplius certificat et regulat intellectum ; sed scientia de Deo ut de fine est huiusmodi ; ergo regulat et certificat scientiam quae habetur de aliis rebus ; ergo scientia quam habuit primus homo, quae aliquo modo poterat dici fides, complebat statum suum quantum ad scientias alias et erat mensura earum ; illa autem scientia, ut ostensum est, est in nobis quamvis obscure et incompleta per fidem infusam et per scientiam Scripturarum, et ideo etiam illa, sicut est in nobis, est regula et certificatio omnium nostrarum inquisitionum ; cum veritas fidei et veritas Scripturarum illam de Deo notitiam compleant, certum est

1. *Confess.*, I, c. 1, n. 1 (P L 32, 661).

a) T *immediatum*. — *b)* T *apostolum*.



quod omnis certitudo et quaecumque scientia habet reduci ad certitudinem fidei et Scripturarum sicut ad regulam et mensuram *a)*.

Et sic patet *primus* articulus.

II.

Circa *secundum* [1] « utrum intellectus coniunctus vel in statu innocentiae vel naturae lapsae ex lumine naturali vel ex illa sibi data scientia qua cognoscit Deum ut finem vel aliqua alia via possit actualiter cognoscere futura per certitudinem », quod quaerit quaestio nostra, sciendum ad huius evidentiam quod futura in quantum talia non sunt in seipsis, sunt autem in suis causis ; sed quod cognoscitur ut est in alio, cognoscitur secundum modum secundum quem est in eo, et ideo sicut diversa futura diversimode sunt in suis causis, diversimode cognoscuntur. Quaedam enim sunt in suis causis proximis determinata ita ut secundum cursum naturae de necessitate eveniant, ut solem oriri cras, lunam vel alium planetam eclipsari a tali corpore, et ideo tales effectus ab intellectu *b)* coniuncto certitudinaliter sciri possunt, et hoc dico supposito cursu naturae, quia posset Deus totum cursum naturae mutare vel impedire et facere quod sol staret vel retrocederet. Quaedam futura sunt, quorum causae sunt indeterminatae ad hoc vel ad oppositum, sed tamen magis se habent ad unam partem quam ad alteram, et talia sunt contingentia, quae ut in pluribus aut in paucioribus contingunt et ideo non possunt [T, f. 83 b] sciri infallibiliter, sed sciuntur cum quadam coniectura. Quaedam sunt futura quorum causae omnino se habent indifferenter ad utramque partem, et haec sunt contingentia ad utrumlibet : talia sunt futura quae maxime dependent a libero arbitrio et ideo, nisi causa determinetur ad unam partem magis quam ad alteram, nunquam producunt tales effectus, cum de se non sit causa nisi in potentia solum, potest autem determinari a se ipsa cum sit libera vel a causa superiori vel a ratione. Et si causae talium futurorum sumantur ut sunt indifferentes, quia secundum hoc non magis habent in illis esse quam non-esse, intellectus coniunctus vel etiam creatus naturaliter in talibus causis non potest cognoscere ea ; sed si sumantur causae ut per aliquid determinantur plus ad unam partem quam ad alteram, potest aliqualis cognitio saltem per coniecturationem de talibus futuris haberi, et secundum hoc aliqua futura dependentia ex libero arbitrio conicimus *c)* ex consuetudinibus hominum et ex complexionibus, per quas inclinantur magis ad unam partem quam ad aliam, sicut potest patere per plura exempla.

Visa ergo cognitione futurorum, quae est in suis causis et quae in suis causis cognosci possunt et quae non, ostendenda sunt tria circa praesentem articulum : *primum* est quod intellectus coniunctus in causis futura contingentia cognoscere non potest certitudinaliter, nam de istis quaerit principaliter quaestio ; *secundo* ostendetur idem ex

1. Dans ce deuxième article, Vital du Four utilise de très près Gilles de Rome, *De cognitione angelorum*, q. 10 : *Utrum angeli cognoscant futura* (Venise 1503, f. 103 d-106 b).

a) T *mensurarum*. — *b)* T *intellectus*. — *c)* T *convicimus*.

parte cognitionis intellectivae ; *tertio* ostendetur quomodo supernaturali cognitione intellectus coniunctus futura contingentia certitudinaliter cognoscere potest.

§ I.

Circa *primum* [1], quod scilicet intellectus coniunctus non potest futura contingentia cognoscere in suis causis propter indeterminationem quam habent in eis, est sciendum quod causae in quibus res futurae cognoscuntur lumine naturali vel scientia acquisita sunt causae creatae ; nam naturali lumine in ipso Deo res creatura non potest cognoscere : Deus enim *lucem habitat inaccessibilem a)* [2] : quare ad videndum futura quae in suis causis certissimis in illa luce cognoscuntur, nulla potest attingere creatura. Propter quod dicit *Dionysius*, *De divinis nominibus*, cap. 1 [3] : « Deus sublimior est omni sermone *b)* in omni cognitione et super mentem universaliter et super substantiam collocatur ». Cum ergo in illa luce increata non possimus futura in suis causis cognoscere, quaerenda est eorum cognitio in causis creatis : non enim cognoscitur nisi per causas, ut dictum est.

Circa quod sciendum [4] quod in causis creatis sunt quatuor attendenda : primo ipsa causa creata agens ; secundo causa regulans : omnis enim causa creata agit ut instrumentum et habet aliquam causam superiorem regulantem ipsam ; tertio *c)* est ibi causa adminiculans : causae enim creatae non solum non sunt primae, eo quod habent causam regulantem, sed etiam non sunt totales causae, quia indigent causis creatis adminiculantibus : sol enim facit multa adminiculantibus istis causis inferioribus particularibus, quae non posset sine eis ; homo enim generat hominem mediante semine et virtute decisa, quod per se non potest. Deus autem etsi habet adminiculantes causas vel cooperantes in aliquibus, quia in iustificatione maxime cooperatores Dei sumus consentiendo motui gratiae, hoc tamen non est ex sua indigentia vel ex sua insufficientia, cum omnium creaturarum perfectiones contineat altiori modo quam sint in creaturis, immo nihil sunt nisi sui participatione. Quarto, circa huiusmodi causas attendenda est dispositio materiae : actio enim causarum creatarum quantum ad productionem effectus multum dependet ex dispositione materiae, II *De anima* [5] : « Actus activorum est in passo et disposito ». Causae ergo creatae, si in se considerentur, sunt variabiles, sed, ut comparantur *d)* ad causas superiores, quarum sunt organa, sunt regulatae et certae ; si considerentur ut ad causas inferiores comparantur quae eis adminiculantur, non sunt causae totales, sed defectivae et eis indigentes ; si considerentur

1. G. de Rome, l. c., f. 104 a : « *Propter primum sciendum...* ».

2. I Tim. 6, 16.

3. P L 122, 1116. Cf. la version de Jean Sarrasin dans Denys le Chartreux, *Opera omnia*, XVI, 353.

4. G. de Rome, l. c., f. 104 a : « *Circa causam autem creatam...* ».

5. Cap. 2, text. 24.

a) T *inaxessibilem.* — *b)* T *serviente.* — *c)* T *secundo.* — *d)* *operantur.*

ut ad suos effectus [T, 83 c] et actiones referuntur, indigent *a)* dispositione materiae.

Et ex hiis quatuor [1] arguitur *b)* quadruplici ratione quod intellectus non potest futura contingentia cognoscere in suis causis. Ex primo, scilicet ex causa creata, quae est vertibilis, arguitur sic. Omnis creatura de ratione sua est mutabilis : « quod enim a versione incipit ad versionem tendit », secundum *Damascenum* [2] ; ergo sicut creatura est mutabilis, ita quidquid est in ea est in huiusmodi modo mutabili ; ergo nulla creatura de se potest producere immutabiliter et de necessitate effectum, quia propter sui mutabilitatem potest impediri ; cum ergo scientia sit eorum « quae impermutabilem substantiam sortiuntur », ut dicit *Boetius* circa principium *Arismeticae* [3], cum etiam scire sit « causam rei cognoscere et quoniam illius est causa et quod non contingit aliter se habere », I *Posteriorum* [4], sequitur quod nullum futurum contingit scire certitudinaliter in aliqua causa creata ; in solo ergo Deo, qui est causa omnium immutabilis, possunt certitudinaliter sciri.

Si dicas quod haec ratio concludit quod futurum nullum de mundo potest sciri nec necessarium nec contingens, dicunt *aliqui* quod verum est ratione praedicta : futurum enim est quod variationi temporum est subiectum, omne autem tale prout est in causa creata potest impediri ; unde et motus solis qui videtur omnino necessarius impeditus fuit tempore Josue et eclipsis solis fuit tempore passionis Christi, quod esse non poterat secundum cursum naturae. In universali autem potest in talibus esse necessitas, ut quod omnis triangulus habet tres, sed in particulari, ut quod triangulus aliquis *c)* sit futurus et quod futurus fit ex hoc habere tres in particulari, non est necessarium ; quia poterit impediri ut futurus angulus non fiat, sicut dicit *Aristoteles*, I *Perihermenias* [5], quod futurus quis incedere non incedet : sic si debeat fieri futurus triangulus, poterit fieri quod non fiat triangulus. Dicunt ergo isti quod futura ut sunt in aliqua causa creata non sunt necessaria, quare nec certitudinaliter possunt sciri. Aliter dicitur et melius, ut patet in principio quaestionis, quod quaedam sunt causae quae habent necessitatem ad effectum producendum, ut quod sol oriatur cras et similia, et talia certitudinaliter possunt sciri sub conditione si cursus naturae stet, et ideo talia dicuntur necessaria ; quod vero impediantur, hoc fit raro et contra cursum naturae et miraculose. Alia sunt quae non habent causas determinatas ad productionem sui, sed solam *d)* possibilitatem, ut sunt futura contingentia quae dependent ex libero arbitrio, et de talibus concludit ratio praedicta « quae mutabilitatem habent in suis causis », quia ab agente libero *e)* sunt et fiunt, et non solum quia res creatae.

1. G. de Rome, l. c., f. 104 b : « *Secundum hoc ergo adducemus quatuor rationes...* ».
2. *De fide orthodoxa*, I, c. 3 (P G 94, 795).
3. Lib. I, c. 1 (P L 63, 1079 sq.).
4. Cap. 2, text. 5.
5. Cap. 9.

a) T *indigens*. — *b)* T add. *quod*. — *c)* T *aliquid*. — *d)* T *sola*. — *e)* T *libera*.

Secunda ratio ad propositum sumitur ex causa regulante [1]. Nulla enim causa creata, ut dictum est, respectu alicuius effectus futuri est causa prima, quia omnis causa creata habet causam omnium primam a qua regulatur, scilicet Deum, qui tamen non regulat de necessitate et ideo potest non regulare ; ergo nullus effectus producitur a causa creata de necessitate ; ergo non potest sciri immobiliter quod eveniat. Est autem advertendum, sicut dictum est de praedicta positione, quod haec ratio non concludit quin aliqua futura debeant *a)* dici necessaria secundum cursum naturae, quamvis ut concludit ratio non habeant omnimodam necessitatem, quia necessitas solum est in Deo. Unde, cum quaedam sint causae in quibus Deus cooperatur et regulat eas ad producendum effectum uniformiter, ut est in motu caeli, in ortu solis, in eclipsi et similibus, ideo talia sciuntur immobiliter, quia oppositum raro accidit ; sed in causis quas sic regulat ut ad nullam partem eas determinet nec ipsae de se determinant, ut liberum arbitrium, circa operationes suas non possunt sciri effectus certitudinaliter.

Tertia via sumitur ex causis adminiculantibus [2], ex quibus sequitur quia ipsae sunt ibi necessariae, quod effectus de necessitate non eveniat ; unde *Ptolomaeus*, in *Centilogio*, dixit quod « iudicia astrorum sunt media inter necessarium [T, f. 83 d] et possibile » : non enim, ut ipse vult, talia iudicia sunt possibilia ad utrumlibet nec sunt ita necessaria quod non possint aliter fieri, sed sunt medio modo quia sunt contingentia ut in pluribus, et hoc contingit ex adminiculantibus causis. Astra enim directe non habent dominium supra liberum arbitrium ; propter quod dicit idem *Ptolomaeus* quod « homo sapiens dominabitur astris ». Habent autem dominium supra corpora inferiora, tamen potest eorum dominium impediri etiam circa illa ex causis adminiculantibus : non enim sol semper facit hanc arborem pullulare et etiam determinato tempore, quia non facit hunc effectum nisi mediante virtute plantae et virtus plantae potest esse corrupta vel defectuosa. Item, intelligendum est de effectibus de quibus possunt astrologi communiter iudicare, de illis maxime in quibus concurrunt causae inferiores cum superioribus, pote de abundantia et sterilitate : quantumcumque enim astra sint disposita quod ex hoc debeat vel possit venire rerum abundantia, pote vini, olei, pluviae, ventus et similium, poterit tamen impediri ex causis adminiculantibus, puta quia virtutes inferiores deficiunt, quod non possunt esse sufficienter adiutrices [3].

Quarta ratio sumitur ex dispositione materiae [4]. Nam cum, ut dictum est, actus sit *b)* in patiente et disposito, quantumcumque secundum cursum astrorum aliquis effectus debeat evenire, tamen propter indispositionem materiae poterit impediri.

Solus ergo Deus certitudinaliter scit *c)* futura, cum a nullo istorum quatuor impedimentorum impediatur, ut patet de se, et ideo quod est

1. G. de Rome, l. c., f. 104 b : « *2ª via ad hoc idem sumitur ex causa regulante...* ».
2. G. de Rome, l. c., f. 104 b : « *Tertia via ad hoc idem sumitur...* ».
3. Cf. R. Bacon, *Opus maius* (éd. J. H. Bridges, I, 242 sq., 390 sq.).
4. G. de Rome, l. c., f. 104 c : « *Quarta via ad hoc idem sumitur ...* ».

a) T *debeat.* — *b)* T *scilicet.* — *c)* T *sit.*



futurum secundum providentiam divinam eveniet et illo modo de necessitate eo quod nullo modo potest impediri, quia nec ex parte agentis, cum sit omnipotens, invariabilis et immutabilis, nec ex *a)* parte causae *b)* superioris regulantis, quia nullam talem habet, nec ex parte causae adminiculantis habet nec ex parte dispositionis materiae *c)*, quia ad nutum potest materiam disponere et producere.

§ 2.

Secunda via ad hoc ostendendum [1], ut dictum est, sumitur ex parte cognitionis intellectualis. Cognitio enim humana quadrupliciter potest considerari sive comparari : primo ut *d)* comparatur ad obiectum, secundo ut comparatur ad subiectum, tertio ut consideratur secundum se, quarto ut comparatur ad suam mensuram.

Ex comparatione *ad obiectum* sumitur ratio sic. Quoniam si intellectus *e)* cognosceret futura contingentia certitudinaliter sicut praesentia, tunc cognitio intellectiva esset invariabilis, cum eodem modo et aeque certitudinaliter se habeat ad futura sicut ad praesentia : ex quo sequitur quod obiectum principale intellectus cum sit extra differentiam temporis in ratione cogniti, esset *f)* invariabile, quia, si obiectum esset variabile, et cognitio.

Item, ut cognitio comparatur *ad subiectum* : quia si certitudinaliter cognoscit futura ut praesentia, sequitur quod omnia respondent cognitioni intellectivae sicut praesentia et tamquam actu existentia ; ex quo sequeretur quod intellectus noster omnia intelligeret in primo actu absque admixtione possibilitatis : nulli enim intellectui correspondent omnia tamquam praesentia et tamquam actu existentia nisi ille intellectus sit actus purus sicut est intellectus divinus. Cum igitur subiectum intellectionis nostrae, scilicet intellectus, sit possibilis et potentiae admixtus, non omnia cognoscibilia correspondent ei ut actu existentia. Cum autem dixi quod intellectui divino praesentantur tamquam praesentia et actu existentia, non est intelligendum quod illa quae sunt in se futura sint actu praesentia et existentia ipsi Deo secundum quod actualitas praesentiae et existentiae etiam se tenet ex parte rerum : hoc enim esset contradictio quod res actu esset et quod esset futura, hoc etiam concluderet quod omnia existentiae suae essent existentia, quod est haereticum. Ergo illa praesentialitas, illa actualitas intelligenda est ex parte Dei cognoscentis : Deus enim [T, f. 84 a] cognoscit ut praesentia in suo esse praesentialiter non existentia actu, cognoscit praesentialiter et actualiter cognoscit eadem scientia invariabili hoc esse futurum et oppositum posse evenire, sicut eadem voluntate non mutata in aliquo, immo eodem actu volendi vult quod hoc tali tempore eveniat et eodem actu volendi potest velle quod non eveniet, sicut *g)* declaravi in qua-

1. G. de Rome, l. c., f. 104 c : « *Volumus adducere rationes ex parte ipsius cognitionis angelice, cognitio autem angelica potest quadrupliciter considerari...* ».

a) T *est.* — *b)* T om. — *c)* T *nostre.* — *d)* T om. — *e)* T add. *non.* — *f)* T *cum.* — *g)* T repetit *sicut.*

dam quaestione quam disputavi : *Utrum scilicet Deus de necessitate producat*[1].

Tertia ratio sumitur ex parte ipsius *cognitionis in se*. Si enim intellectus recognosceret futura naturali lumine, qua ratione unum, eadem ratione et omnia, et tunc nihil addiscere posset, tunc omnis prophetia et revelatio cessaret.

Quarta ratio sumitur ex comparatione cognitionis nostrae *ad suam mensuram*, quia, secundum *Philosophum*[2], « intelligimus cum continuo et tempore » ; ergo cognitio nostra proficit *a)* in tempore et crescit, quod verum non esset si naturali lumine cognosceret *b)* futura, quia qua ratione unum cognosceret, et omnia, et qua ratione in aliquo tempore, eadem ratione in quolibet instanti, et sic simul omnia ac per hoc nostra cognitio non mensuraretur *c)* tempore.

Ergo formari potest una ratio ex illis quatuor viis sic[3]. Cognitio nostra differt a cognitione divina ex parte obiecti, quia obiectum cognitionis nostrae est variabile aliquo modo, obiectum divinae nullo modo ; ex parte subiecti sive ipsius intellectus, quia intellectus divinus est purus actus absque omni possibilitate, noster autem semper habet possibilitatem admixtam ; ex parte ipsius cognitionis secundum se, quia cognitio divina non potest ulterius proficere *d)*, nostra autem potest ; ex parte mensurae, quia cognitio divina nulli subest variationi, quia aeternitate mensuratur, sed nostra subest variationi, cum sit in continuo et in tempore. Sed nec primo modo nec secundo nec tertio nec quarto differret cognitio nostra a divina, si cognosceret futura contingentia ; ergo non potest ea cognoscere. Minor potest declarari quatuor viis, quamvis illae viae sint aliquo modo declaratae.

Prima sic. Principale obiectum cognitionis Dei est ipse Deus : ut enim tamquam principale obiectum et adaequatum potentiae suae cognoscit nisi se ipsum ; cum enim potentia ab obiecto principali aliquo modo dependeat quoad actum, Deus autem a nullo alio a se dependet, nullo alio extra se indiget, sequitur quod nihil est principale obiectum potentiae suae nisi ipse et ideo nihil cognoscit extra se, sed in se et per se omnia. Quare sicut illud obiectum est omnino invariabile, sic et sua cognitio, et sicut *e)* est semper uniforme, ita et cognitio semper uniformis : ita enim cognoscit futura sicut praesentia. Nam eadem est ei ratio cognoscendi praeterita, praesentia et futura uniformis et invariabilis, scilicet ipsemet ; obiectum autem principale cognitionis nostrae non est sic invariabile, scilicet ipsa quidditas rerum : non enim cognoscendo se cognoscit alia sicut Deus, sed ipsae quidditates

1. Ici Vital renvoie de toute évidence à la question IV du *De rerum principio* ; son auteur et conséquemment celui des questions attenantes est donc, par le fait même, indiqué de façon très claire. Sur la question du mode de présence des futurs dans l'intelligence divine, voir le très instructif article 18 de P. Olivi dans ses *Defensiones quorumdam articulorum*, Venise 1509, f. 49 b-49 c (= 61 b-61 c).

2. *De memoria et reminiscentia*, c. 1. Cf. *De anima*, III, c. 6, text. 24 (éd. Juntas, f. 172 bc).

3. G. de Rome, l. c., f. 104 d : « *Ex hiis autem quatuor differentiis... possunt sumi quatuor rationes vel quatuor vie...* »

a) T *perficit*. — *b)* T *cognoscere*. — *c)* T *mensuretur*. — *d)* T *perficere*. — *e)* T *sic*.



rerum sunt variabiles prout sunt in suppositis praeteritis, praesentibus et futuris, quia in suppositis praesentibus perficitur quantum ad esse actuale, in futuris solum quantum ad esse potentiale ; ergo eadem ratione variabitur nostra cognitio intellectualis per actum et potentiam, ut scilicet praesentia cognoscat actu, futura vero solum in potentia.

Instabis dicendo quod non valet ratio propter duo : primo, quia quidditas rei de se est invariabilis, variatur autem solum per accidens in suppositis praeteritis *a)*, praesentibus et futuris ; secundo, quia ipsa supposita super quae cadit variatio actus et potentiae non sunt per se obiecta intellectus, sed sensus. *Respondeo* : sicut ostensum est supra in quadam quaestione de hoc specialiter disputata [1], non solum quod quid est, sed etiam ipsum singulare et actualitas signata est obiectum intellectus, non solum natura, sed etiam haec natura signata actu existens. Praeterea, cum tota nostra cognitio a sensibus oriatur via naturae, obiectum autem sensus sit res ut actu existens, sequitur quod, quantum ad novam cognitionem, quod quidditas cuius suppositum nondum est, sed erit, non sit actu ab intellectu cognita, sed in potentia solum. Nec est simile de praeteritis, quia quamvis actu non sint, actu tamen fuerunt et a sensibus appre-[T, f. 84 b]hendi potuerunt et per consequens eorum cognitio retinetur ab intellectu per speciem in eo.

Ex secunda differentia, scilicet subiecti, potest accipi alia ratio [2]. Si enim intellectus noster cognoscit futura, eadem ratione qua unum et omnia simul : quia non potest dici quod unius habeat speciem et alterius non, cum species via naturali non sit nisi originata a re quae est vel fuit, intellectus autem sic cognoscens omnia simul est actus purus absque omni possibilitate. Quod evidenter patet, quia actualitas et potentialitas possunt accipi vel ex parte rerum agnitarum, et tunc, ut tactum est in praecedenti ratione, res cognita est res singularis et quod sic actu existit est actu cognoscibile et quod solum potentia sic existit est potentia in quantum tale cognoscibile. Possunt etiam sumi actualitas et potentialitas ex parte intellectus cognoscentis, et sic quanto actualior est intellectus, tanto actualius videt quae videt, et e converso quanto potentialior, tanto potentialius. Et hinc est quod intellectus divinus unico actu simul omnia videt, quia est actus purus, et haec tam praesentia quam futura. Si ergo intellectus noster cognoscat futura praesentialiter et certitudinaliter, cum haec praesentia non possit haberi *b)* ex parte rei nec ex parte speciei, sicut praedictum est, sequitur quod sit ex parte intellectus, et tunc intellectus noster est actus purus sicut divinus, quod est impossibile. Est ergo opposita natura intellectus nostri et divini. Nam quia ille est actus purus in genere intelligibilium et intellectualium, omnia actu sunt sibi praesentia ; intellectui autem nostro, cum sit infimus et possibilis, omnia sunt praesentia in potentia, et quia ad actum tendit per operationem *c)* sensus qui requirit actualitatem rei, ideo intellectus, ut dictum et ostensum fuit in praece-

1. Voir plus haut la question I et la question VI.

2. G. de Rome, l. c., f. 105 a : « *Secunda via sic patet...* » ; « *tertia via sic declaratur...* ».

a) T *per.* — *b)* T om. — *c)* T *oppositionem.*

denti quaestione, etiam indiget actuali existentia rei quantum ad novam inquisitionem.

Tertia ratio sumitur ex *a)* consideratione cognitionis intellectualis in se. Certum est quod divina cognitio in se et secundum se, quia est idem quod Deus, est simplicissima ac per hoc proficere non potest nec diminui ; ideo quidquid scivit scit et quidquid potest scire scit actu, ideo sic novit praeterita et futura et totum decursum temporalium et temporum in uno instanti ; ergo idem faceret intellectus noster si cognosceret futura nec posset in aliquo proficere, ac per hoc per omnia esset idem quod cognitio divina cognitio nostra.

Quarta ratio sumitur ex consideratione mensurae intellectualis cognitionis [1]. Cum enim Deus et sua scientia et quidquid est in eo mensurentur aeternitate quae « tota est simul » [2], quidquid scit et sciet scit in instanti ; ex quo sequitur quod, si Deus nunc non cognoscit aliquod futurum et postea cognoscit post mille annos, simul cognoscit illud futurum et non cognoscit. Et ideo nulla omnino mutatio potest poni in Deo, quia hoc posito implicatur contradictio, quia ipse *b)* mensuratur nunc aeternitatis quod est totum simul, et ideo quidquid est in eo, sive negatio sive affirmatio, ante vel post, totum inest ei simul. Quare impossibile est quod aliquando sciat vel habeat quod aliquando non habuit vel non scivit, quia sequeretur quod simul haberet et non haberet, sciret et non sciret, per simultatem et simplicitatem nunc aeternitatis. Debemus enim referre res ad mensuras proprias. Quamvis enim toti decursui temporis existat et coexistat unum nunc simplex aeternitatis sicut anima simplex omnibus partibus corporis quae a se distant, non tamen omnia quae sunt in tempore sunt simul, licet omnia coexistant eodem nunc aeternitatis : nam partes corporis, quae sunt mensurae rerum temporalium propriae, aliquae *c)* debent referri quantum ad simultatem vel non simultatem, ipsae res non sunt simul. Temporalia ergo non debent dici omnino simul, quamvis eis coexistat idem nunc *d)* aeternitatis, quia illud nunc non est propria eorum mensura et a simultate et non simultate propriae mensurae debent dici res simul vel non simul. Similiter ergo, quamvis partes temporis non sint simul, quamvis Deus coexistat omnibus partibus [T, f. 84 c] temporis, non propter hoc cadit in eo vel in sua scientia successio, quia nec tempus nec partes temporis sunt eius propria mensura, sed nunc aeternitatis, quod est totum simul ; et ideo omnia quaecumque sunt vel esse possunt in Deo, sunt in eo tota simul. Ex quo patet quod, cum res possint considerari secundum se, secundum quem modum cadunt sub tempore et mensurantur diversis partibus temporis, possint etiam considerari ut sunt in Deo, secundum quem modum mensurantur aeternitate, quod illa quae non sunt simul in proprio genere, sed succedunt sibi secundum diversas partes temporis, simul sunt in divina cognitione propter simultatem animae cognoscentis, cognitio autem intellectus nostri mensuratur tempore, quia, ut est ostensum in aliis quaestionibus, non cognoscit nisi per species, sed species a rebus oritur et per sensus acquiritur,

1. G. de Rome, l. c., f. 105 b : « *Quarta via ad hoc idem sumitur ex parte mensure...* ».
2. Boëce, *De consolatione*, V, pr. 6 (P L 63, 858).

a) T *est.* — *b)* T ipso. — *c)* T *aliquas.* — *d)* T *nun.*

ut fuit dictum, et ideo sicut res succedunt sibi in tempore, sic et acquisitio specierum, et per consequens variatio cognitionum fit per successionem temporum : quod verum non esset, si intellectus *a)* futura cognosceret.

§ 3.

Circa *tertium*, scilicet quomodo intellectus potest cognoscere futura contingentia supernaturali lumine [1], patet quod potest. Sicut enim dictum est, res cognoscitur in suis causis et illo modo quo sunt in eis ; sed omnia sunt in Deo ut in causa efficiente et exemplari modo perfectissimo, et ideo in illa causa modo perfectissimo possunt cognosci omnia contingentia quae in suis causis sunt determinata. Et hoc est quod dicit *Augustinus*, XI *Confessionum* [2], loquens de prophetia sive prophetis : « Ubi, inquit, ea viderunt, quae futura cecinerunt, si nondum *b)* sunt ? neque enim potest videri illud quod non est. Et qui narrant praeterita, non utique vera narrarent, si animo illa non cernerent. Quae si nulla essent, cerni omnino non possent. Sunt ergo et praeterita et futura. Si sunt, volo scire ubi sunt. Quod si non valeo, scio tamen ubicumque sunt, non ibi esse praeterita aut futura, sed praesentia ». Et intendit *Augustinus* quod sunt praesentia in divina essentia ut obiecta praesentialiter cognita et exemplariter demonstrata, sicut ipsemet hoc dicit, IV *De Trinitate*, cap. 1 *c)* : « Incommutabilis, ait [3], veritas, ubi principaliter et immutabiliter sunt omnia, non solum quae nunc *d)* sunt in hac universa creatura, verum etiam quae fuerunt et futura sunt. Ibi autem non fuerunt praeterita nec futura sunt, sed tantummodo sunt, et omnia vita sunt et omnia unum sunt ». Propter hoc addit *Augustinus*, XI *Confessionum* [4], post praedicta verba : « Cum ergo videri dicuntur futura, non ipsa quae nondum sunt, idest quae futura sunt, sed eorum causae vel signa futurorum *d)* videntur quae iam sunt ; ideo non futura, sed praesentia sunt videntibus, ex quibus futura praedicuntur animo concepta ». Sequitur : « Docuisti prophetas tuos quisnam ille modus est quo doces futura, cui futurum quidquid non est, vel potius de futuris doces praesentia ». Quasi dicat : de futuris in re doces praesentia in cogitatione. Et ita exponit ipse in originali super illum Psalmum : *Benedixisti, Domine, terram tuam* : « Cantat, inquit [5], propheta in futurum et utitur verbis quasi iam praeteriti temporis et tamquam facta dicit quae futura erant, quia apud Deum et quod futurum est iam factum est ; ibi ergo propheta iam videbat futura nobis, ubi iam facta in illius providentia et praedestinatione certissima erant ». Ex his patet quod non solum Deus, sed etiam intellectus prophetae

1. G. de Rome, l. c., f. 105 b : « *Volumus breviter aliqua tangere utrum cognitione supernaturali cognoscat futura...* ».
2. Cap. 17, 18, n. 22 sq. (P L 32, 818).
3. Num. 3 (P L 42, 888).
4. Loc. cit., n. 24 sq.
5. *In psalm. 84*, n. 3 (P L 37, 1070).

a) T repetit *si intellectus*. — *b)* T *sive* pro *s. n.* — *c)* T 5. — *d)* T *non*. — *e)* T *fu* suivi d'un blanc.

dono prophetiae in Deo videt futura contingentia quae non sunt, quae et quantum Deus vult sibi revelare, sicut vidisset si coram oculis suis corporalibus in esse actuali conspexisset, secundum modum dico quantum ad rationem cogniti, non quantum ad rationem actualis existentiae.

Si forte instes quod multi prophetae multa praedixerunt quae non evenerunt, ut de morte Ezechiae et de destructione Ninive, hanc instantiam solvi et declaravi in quadam quaestione de quolibet : *Utrum Deus citra visionem suae essentiae possit nos certificare de veritate alicuius futuri contingentis ?* ubi de ista materia fuit satis tactum [1].

Per hoc patet solutio ad argumenta in oppositum (T, f. 84 d).

QUAESTIO VIII.

Quaestio nostra est utrum intellectus coniunctus ad certitudinem veritatis indigeat irradiatione luminis increati vel lumen naturale sibi sufficiat ut saltem de rebus inferioribus veritatem apprehendat [2].

Ad huiusmodi quaestionis evidentiam sic est procedendum : *Primo*, est videndum utrum lumen intellectuale naturaliter nobis concreatum sit sufficiens ad manifestandum certitudinem alicuius veritatis ; *secundo*, viso quod non, ostendendum est quod cognitio certitudinis veritatis et invariabile iudicium fit ab intellectu coniuncto per lumen divinum irradians menti nostrae [3] ; *tertio*, ostendendum est quod illud lumen divinum, sub quo fit certum iudicium, non est intellectui coniuncto obiectum, sed solum ratio cognoscendi.

I.

Circa *primum* est sciendum quod posuerunt *aliqui* et adhuc ponunt quod, supposita generali Dei influentia, intellectus noster absque aliqua speciali irradiatione vel illustratione divina per species intelligibiles, quas abstrahit a phantasmatibus et facit eas intelligibiles actu modo superius exposito, habet in se lumen sufficiens ad cognoscendum certam veritatem quidditatum rerum et negotiando circa veritatem iam cognitam via syllogistica, iam factus in actu per illam cognitionem, ducit se in quantum est in potentia ad certitudinem complexorum, ut sic sit idem movens et motum, sed non secundum idem : nam movet se ut est actu per primam cognitionem simplicium, movetur autem ut est in potentia ad cognitionem complexorum.

1. Ce passage est un renvoi formel de Vital du Four à la question 5 de son Quodlibet I. Nous l'avons éditée d'après le Ms. T, f. 15 a-15 c, dans *la France franciscaine*, IX (1926), p. 452-454.

2. Cf. S. Bonavent., *De scientia Christi*, q. 4 ; M. d'Aquasparta, *De cognitione*, q. 2 ; R. Marston, *De cognitione*, q. 3 (*De humanae cognitionis ratione*, Quaracchi 1883, p. 197-220) ; R. de Mediavilla, *Qq. disput.*, q. 13 (*De hum. cognit. rat.*, p. 221-245) ; P. Olivi, *De Deo cognoscendo*, q. 1 et 2 ; Scotus, *I Sent.*, d. 3, q. 4 ; H. de Gand, *Summa theol.*, I, a. 1, q. 2, 3 ; *Quodl.* IX, q. 15 ; J. Peckam, *De anima*, q. 5.

3. En formant nos numéros II et III, nous couperons en deux la matière de ce second article, qui en fait comprend l'exposé d'une double opinion.



Duplex est enim operatio intellectus nostri scientialis sive acquisitiva scientiae, secundum quod determinat *Boetius*, in principio *Topicorum* : « Omnis, inquit [1], ratio disserendi » etc. Una est inquisitiva ad cognoscendum « quod quid est » de incomplexo, et hoc via divisiva secundum artem *Aristotelis*, II *Posteriorum* [2] ; et in ista cognitione intellectus noster partim est activus, partim passivus. Patitur autem primo secundum quod perficitur a primo motu facto et re intellecta ad ipsum intellectum *a)* mediante specie modo exposito in praecedentibus quaestionibus. Et ex hoc perficitur actus intelligendi, quae est operatio prima qua perficitur intellectus in sua notitia simplici habita de re intellecta ; quae notitia est quasi quaedam confusa manifestatio rei, quia per ipsam cognoscitur res quasi quoddam difficile confusum. Isto ergo modo, quantum scilicet ad primam notitiam de re, se habet intellectus ut patiens mediante specie. Secundo se habet ut agens, in quantum scilicet se convertit per speciem ad iudicandum de re. Dum enim intellectus habet de re talem notitiam confusam, ex tunc se habet quasi agens per hoc quod factus est in actu per primam cognitionem, et inquirens rei definitionem, per quam cognoscitur « quod quid est » rei, dividit illam cognitionem confusam : pote, si cognoscitur homo ut est animal, dividit in rationale et irrationale, et sic procedit dividendo et componendo genus alterum dividentium quousque habeatur convertibile cum definito secundum regulas quas tradit *Aristoteles*, II *Posteriorum* ; et in ista cognitione discursiva se habet intellectus ut activus, et non ut passivus. Alia est cognitio intellectus syllogistica, quae oritur ex ista, scilicet ex cognitione eius « quod quid est », sicut cognitio eius « quod quid est » ex cognitione sensitiva, et sicut prima terminatur *b)* ad cognoscendum « quod quid est » de incomplexo, sic ista ad cognoscendum « propter *c)* quid est » de incomplexo ; et ista est via argumentativa *d)*, quam tradit *Aristoteles* in tota *Logica nova*.

Ex praedictis duabus operationibus intellectus, scilicet ex definitiva quae terminatur ad notitiam eius « quod *e)* quid est », et argumentativa, quae terminatur ad notitiam eius « propter quid est », terminantur quatuor quaestiones scientiales quas proponit *Aristoteles*, in principio II *Posteriorum* [3], scilicet quaestio « si est », quaestio « quid est », quaestio « quia est » et quaestio « propter quid est ». Cognito enim « quid est », cognoscitur « si est », cognito et habito « propter quid est », cognoscitur et habetur « quia est », ut ibidem determinat *Aristoteles*. Habita ergo notitia illius rei cuius quaeritur « quod quid est », quae est notitia simplicis intelligentiae, pote (T, f. 85 a) quod sol est, quod luna est, quod terra est, quod eclipsis est, quam quidem notitiam habemus naturaliter ex immutatione facta in sensu et ex sensu ad vires medias et ex illis in intellectum secundum modum in aliis quaestionibus dictum, quae immutationes fiunt sine studio et absque ulla investigatione, statim vis

1. Lib. I (P L 64, 1044 sq.).
2. Cap. 5, text. 4.
3. Cap. 1 et 2.

a) T *intellectu*. — *b)* T *sic prima terminatum*. — *c)* T *quod*. — *d)* T *augmentativa*. — *e)* T *propter*.

intellectiva de re sic nota incipit admirari et format sibi quaestiones de incomplexo, ut quid est sol, quid est eclipsis, quid terra et sic de aliis, et si percipit eclipsim inesse soli, statim quaerit causam, scilicet per quid eclipsatur ; et per huiusmodi admirari inceperunt homines philosophari. Et primo discurrendo et pertractando universale communissimum, quod fuit terminus primae apprehensionis, simplicis scilicet intelligentiae, via divisiva per differentias usque ad speciem, invenit notitiam eius « quod quid est », de unoquoque apprehenditur simplici intelligentia et confusa. Et hanc notitiam, scilicet « quod quid est », format sibi intellectus ex prima simplici et confusa in verbo quod naturali sua operatione concipit de re, quod quidem verbum est veritas definitionis, puta « homo est animal rationale ». Sicut autem apprehensio sensus est origo huiusmodi notitiae definitivae, sic haec notitia rei « quod quid est » est origo et radix notitiae complexae : quia habita hac, pote « homo est animal rationale », inquirit intellectus per ea quae invenit media inter subiectum et praedicatum, pote'dum invenit quod sol eclipsatur, quaerit quid sit huiusmodi causa, et hic oritur via syllogistica ; et inveniendo medium quod est causa inhaerentiae praedicati ad subiectum, concipit notitiam quae est « propter quid », quam format in verbo quod concipit operatione intellectuali, quo verbo dicit quod sol eclipsatur quia luna inter nos et ipsum directe interponitur.

Habet autem se huiusmodi intellectualis operatio qua cognoscit intellectus verum scientificum de eo « quod quid est » vel « propter quid » ad generandum in ipso intellectu habitus contemplativos seu speculativos sicut se habet operatio voluntatis eligentis bonum de eo quod est operabile ad generandum habitus morales, ita quod sicut ante primum actum voluntatis eligentis bonum nihil est de habitu morali in voluntate *a)*, sed per huiusmodi actum primum fit quaedam dispositio ad actum moralem, quae per frequentes actiones consimiles intenditur et augmentatur et firmatur et demum fit habitus, sic ante primum actum intellectus intelligentis et cognoscentis actum scientificum nihil est in intellectu nec in eius memoria de habitu aliquo specifico et scientiali neque ulla scientia omnino, sed per huiusmodi actum a re per speciem in intellectum incipit in intellectu fieri dispositio quaedam ad habitum scientialem, quae per frequentes actiones intellectuales intenditur, firmatur *b)* et demum fit habitus scientialis. Et hoc est quod dicit *Aristoteles*, II *Ethicorum* [1], ubi loquitur de generatione habituum virtutis : « Duplici, inquit, virtute existente, hac intellectuali, hac morali, quae quidem intellectualis plurimum ex doctrina habet generationem et augmentum, ideoque experimento indiget et tempore, moralis vero ex more fit ». Ideo sicut habitus moralis nihil aliud est quam habilitas *c)* quaedam acquisita per frequentes voluntatis operationes in eligendo bonum operabile, per quam voluntas inclinatur in modum naturae ut expedite et faciliter et delectabiliter eligat quod bonum est in operandis, sic habitus intellectuales sive scientiales in intellectu nihil aliud sunt quam habilitas quaedam acquisita per

1. Cap. 1.

a) T *necessitate*. — *b)* T *formatur*. — *c)* T *humilitas*.



frequentes operationes intellectuales considerando verum speculabile in ratione veri, ut sic appareat quod habitus scientiales non sunt quaedam collectio multarum propositionum vel conclusionum, sed est illud per quod inclinatur in modum naturae ut expedite et de facili concipiat « quod quid est » de re sive « propter quid » hoc illi inest ipse intellectus.

Ex praedictis omnibus dicit ista positio quod, sicut anima habet in se principium sufficiens unde potest generare (T, f. 85 b) et colligere habitum in se circa operabilia, ut in virtutibus politicis per quas habet certitudinem circa operabilia absque aliqua alia influentia speciali *a)*, sic intellectus coniunctus habet sufficiens lumen quo mediante obiectis propositis iuxta modum expositum potest in se generare et acquirere certitudinem de incomplexo sive eius « propter quid est ».

Hanc doctrinam dicunt fuisse *Aristotelis*, qui dicit [1] quod circa partem intellectivam nostram est dare « quo est omnia facere et quo est omnia fieri », quod verum non esset si intellectus lumen non haberet quo veritates saltem sibi proportionales posset intelligere. Hoc videtur dicere *Augustinus*, XII *De Trinitate*, cap. 15 *b)* : « Credendum est, inquit [2], mentis intellectualis ita conditam esse naturam, ut rebus intelligibilibus naturali ordine disposite subiecta ista videat in quadam luce sui generis ».

Habent etiam rationes ad hoc. Cuilibet enim rei naturali [3] debetur aliqua propria operatio consequens formam suam : sicut habet ignis caliditatem qua calefacit et levitatem qua ascendit, sicut videmus in plantis quod habent propriam operationem et virtutem qua efficiunt illam, sic in sensitivis, sic in corporibus caelestibus quod habent operationes proprias ; ergo aut *c)* anima rationalis non est res naturae aut est imperfectior aliis rebus naturalibus : quae sunt impossibilia, cum homo sit finis omnium, aut suam operationem, quae est cognoscere veritatem, potest ex suis naturalibus elicere. — Confirmatur autem ratio per hoc quod dicit *Philosophus*, II *De caelo et mundo* [4], quod si stellae moverentur motu processivo, inconveniens est dicere quod natura non praeparaverit eis instrumenta ad talem motum ; similiter maius inconveniens videtur quod homo intelligat et quod Deus non dederit animae rationali, quae est eius perfectio, unde sit per quod *d)* possit intelligere, cum hoc sit propria operatio eius in quantum homo : minus enim operatur Deus imperfecte quam natura. — *Si forte dicatur* [5] quod verum est quod scire et intelligere est propria hominis operatio, sed propter illius operationis eminentiam indiget speciali illustratione,

1. *De anima*, III, c. 3, text. 18 (éd. Juntas, f. 169 c).

2. Num. 24 (P L 42, 1011).

3. H. de Gand, *Summa theologica*, a. 1, q. 2, n. 9, (éd. Ferrare 1646) : « *Cum enim cuilibet rei naturali perfectae in forma sua debeatur...* ».

4. Cap. 8, text. 50.

5. H. de Gand, l. c., n. 10 : « *Forte dicetur hic...* » ; n. 11 : « *Hoc dicere omnino est inconveniens et multum derogat...* ».

a) T *specialiter*. — *b)* T *XIII De Trinitate, cap. v*. — *c)* T *autem*. — *d)* T *quid*.

nec est inconveniens quod inferiora indigeant paucioribus ad eliciendam suam operationem quam anima, quia hoc est propter imperfectionem operationis eorum, *respondent* quod hoc stare non potest, quia multum derogat dignitati et conditioni animae rationalis : cum natura animae rationalis excedat in perfectione omnes res naturales sicut operatio sua, quae est intelligere, omnes operationes naturales ; si aliae res possunt ex se in operationes sibi proportionales, multo fortius anima rationalis, Deus etiam non est imperfectior agens quam natura.

Item, arguunt ad idem. Quaecumque operatio debetur alicui agenti per principium extrinsecum, inest ei per accidens : ut quod aer illuminet, hoc inest sibi per accidens ; ergo si anima rationalis non intelligat nisi per irradiationem divini intellectus luminis specialem, intelligere non erit *a)* operatio hominis propria, sed per accidens. — Item, actio facta a principio supernaturali est supernaturalis ; ergo, si intelligere fit a lumine divino, erit operatio supernaturalis. — Quarto, quamvis suppositum agat, hoc tamen facit mediante forma ; sed forma ultima et perfecta hominis est anima rationalis ; ergo per istam formam debetur homini aliqua operatio ; sed non potest esse operatio ab anima intellectiva nisi intelligere ; ergo ex puris naturalibus potest intelligere.

Sic ergo concedunt isti [1] quod homo naturaliter per potentiam intellectivam absque alia speciali illustratione potest aliqua certitudinaliter scire et cognoscere, et contrarium derogat rationali animae. Nec *b)* excluditur per hoc, ut dicunt, generalis influentia primi intelligentis, quod est primum agens in omni actione intellectus, sicut primum movens movet in omni motu rei naturalis ; nec ex illa influentia tollitur quin cognitio fiat ex puris naturalibus : quia enim homo in cognoscendo quaecumque cognoscit habet sibi illam assistentem quasi modo naturali et indefectibili, ideo quaecumque per illam et cum illa attingit dicitur attingere modo naturali.

Ad auctoritates *Augustini* et aliorum, quae videntur dicere quod omnia certitudinaliter cognoscimus in luce aeterna, dicunt quod, quia a luce aeterna *signatum est super nos lumen* [2] ad cognoscendum omnia naturalia, ideo dicimus cognoscere omnia in luce aeterna, non quod intellectus illam lucem (T, f. 85 c) attingat nec quod illa lux aliquid speciale influat vel in speciali irradiet [3].

Haec positio non videtur *aliis* [4] vera, et contra eam arguetur, quando opposita positio exponetur. Potest etiam statim dici quod haec positio non est admittenda, quia absque dubio *c)* non salvat verba *B. Augustini*. Ait enim, XII *d)* *Confessionum* [5] : « Si ambo videmus verum esse

1. H. de Gand, l. c., n. 11 : « *Absolute ergo concedere oportet...* ».

2. Psalm. 4, 7.

3. M. d'Aquasparta, q. 2, l. c., pag. 251 : « *Quod autem dicit Augustinus...* ».

4. Entre autres Roger Marston, *De cognitione*, q. 3, dans *De humanae cognitionis ratione*, Quaracchi 1883, pag. 197-220. Les textes ici cités sont rappelés dans Marston, p. 203, 202, 204, 206, sauf le dernier.

5. Cap. 25, n. 35 (P L 32, 840).

a) T om. — *b)* T *ne*. — *c)* T *duo*. — *d)* T *XIII*.

quod dicis, ubi, quaeso, videmus illud ? non utique ego in te nec tu in me, sed ambo in ipsa, quae supra mentes nostras est, incommutabili Veritate ». — Item, *Origenes*, super illud Joannis, 1, 5 : *Lux in tenebris lucet* : « Sicut, inquit [1], aer non lucet, sed tenebrarum vocabulo nominatur, ita mens nostra dum per seipsam consideratur, quaedam tenebrosa substantia est capax ac particeps lucis sapientiae, et sicut *a)* aer, dum solares radios participat, non dicitur per se lucere, sed solus splendor in eo apparere, ita rationalis nostrae naturae pars, dum praesentiam Verbi Dei possidet, non per se res intelligibiles et dictum suum, sed per insitum divinum lumen cognoscit ». — Item, *Augustinus*, XII *De Trinitate*, cap. 12, dicit [2] quod superior portio rationis dicitur quae intendit aeternis consulendis, inferior vero quae negotiatur in temporalibus dispensandis ; ergo secundum hoc videtur quod superior portio in regulis supra se videat veritates quas discernit. — Item, haec est doctrina *Augustini*, II *De libero arbitrio*, a 5 cap. usque ad 11 [3]. — Item, *Augustinus*, XIV *b) De Trinitate*, cap. 15, circa medium, loquens quod tam mali quam boni veritatem cognoscunt in regulis supra mentem nostram, dicit sic : « Hinc est, inquit [4], quod impii cogitant aeternitatem et multa recte reprehendunt recteque *c)* laudant in hominum moribus; quibus ea tandem regulis iudicant, nisi in quibus viderunt quemadmodum quisque recte vivere debeat, etiamsi non ipsi eodem modo vivant » ? Sequitur : « Ubi eas vident ? non in sua natura, cum proculdubio mente ista videantur eorumque mentes constet esse mutabiles, has vero regulas immutabiles videat quisque in eis et hoc videre potuerit ; nec in habitu suae mentis, cum illae regulae sint iustitiae, mentes vero eorum constat esse iniustas. Ubinamque sunt istae regulae scriptae, ubi quid sit iustum et iniustus agnoscit, ubi cernit habendum esse quod ipse non habet ? Ubi ergo scriptae sunt ? nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur, unde omnis lex iusta describitur et in cor hominis *qui operatur iustitiam* [5] non migrando, sed tamquam imprimendo transfertur, sicut imago ex anulo in ceram transit et anulum non relinquit. Quia vero non operatur et tamen videt quid operandum sit, ipse est qui ab illa luce avertitur, a qua tamen tangitur ». Haec *Augustinus*. — Idem, XIV *De Trinitate*, cap. [7] [6] : « Id agunt litterae quae de hiis rebus conscriptae sunt, quas res duce ratione veras esse invenit lector, non quas veras esse credit ei qui scripsit sicut legitur historia, sed quas veras esse etiam ipse invenit sive apud se sive in ipsa mentis luce et veritate ». Ecce quod hic distinguit *Augustinus* inter cognitionem rerum quam anima in se ipsa videt et quam videt in luce aeterna. — Quomodo autem anima aliqua videt in se et alia et eadem in

1. Cf. *De humanae cognitionis ratione*, Quaracchi 1883, p. 202, note 2.
2. Num. 17 et 19 (P L 42, 1007 sq.). Cf. cap. 7 et 8, n. 10-13 (P L 42, 1003 sq.).
3. P L 32, 1246-1258.
4. Num. 21 (P L 42, 1052).
5. Eccli. 20, 30.
6. Num. 9 (P L 42, 1043).

a) T *sic.* — *b)* T *XIII.* — *c)* T *reprehendum rectoque.*

aeterna luce, ipse docet, IX *De Trinitate*, cap. 7, ubi concludit [1] : « In illa igitur aeterna veritate *a)*, ex qua temporalia facta sunt omnia, formam secundum quam sumus et secundum quam vel in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur, visu mentis aspicimus, atque inde conceptam *b)* rerum veracem notitiam tamquam verbum apud nos habemus et dicendo intus gignimus, neque a nobis nascendo discedit ».

His auctoritatibus et similibus videtur contradicere praedicta positio. Rationes autem eorum non videntur concludere [2]. Quod enim dicit *Augustinus* [3] quod « videt in quadam luce sui generis », dicunt isti quod non accipitur genus pro genere logico praedicabili, sed pro manerie rei, ut sicut anima spiritualis est, sic et in luce spirituali videat veritatem. — [T, f. 85 d) Ad rationem primam dicunt quod intelligere est propria operatio et naturalis hominis, nec haec tollitur dato quod lumen divinum extrinsecus requiratur. Si enim operatio naturalis accipiatur quantum ad suum complementum, non est necesse quod totaliter sit a principio naturali : visio enim corporalis est operatio simpliciter naturalis, et tamen requirit irradiationem luminis extrinseci ; sed operatio naturalis quantum ad suam inchoationem est a potentia naturali, et sic est in proposito. — Ex hoc patet solutio ad alia. Si enim illud dicatur supernaturale cuius complementum fit a virtute supernaturali, falsum est : nam in generatione hominis perfectio eius et forma est a virtute supernaturali, et tamen homo et eius generatio dicitur naturalis.

II.

Est igitur *alia opinio* [4] quod omnia quae certitudinaliter cognoscimus in una communi luce increata cognoscimus. Hanc lucem omnibus communem dicunt esse intellectum agentem. Ut autem appareat quomodo intellectus agens est omnino substantia separata et quomodo etiam pars animae nostrae, dicunt quod intellectus agens dupliciter potest accipi : uno modo in quantum habet illustrare possibilem modo imperfecto et incompleto, sicut in oculo cati et leonis est quaedam naturalis perspicuitas et fulgor quo potest sibi medium aliqualiter illustrare, et isto modo est pars animae nostrae ; alio modo, ut illuminat possibilem complete et modo *c)* perfecto, et sic est substantia separata, lux scilicet increata. Quod declarant. Intellectualis cognitio duplex est : quaedam circa incomplexa, quaedam circa complexa. Circa cognitionem incomplexorum duplex est operatio intellectus : quaedam qua *d)* intellectus agens illuminat materialem ut possit recipere species intelligibiles sicut

1. Num. 12 (P L 42, 967).
2. Ce qui suit est pris dans Marston, l. c. : « *Ad 1... ad 12... ad 13... ad 14...* ».
3. *De Trinitate*, XII, c. 15, n. 24 (P L 42, 1011).
4. Vital expose maintenant l'opinion de Marston, dont il reproduit jusqu'aux propres paroles, l. c., pag. 208 : « *Intellectus enim agens secundum quod dicitur...* » et pag. 209 : « *Nam duplex est cognitio intellectus...* ».

a) T *eternitate* pro *a. v.* — *b)* T *ceptam.* — *c)* T om. — *d)* T *que.*



diaphanum, alia qua eius virtute et irradiatione abstrahantur species a phantasmatibus et efficiuntur universales et actu intellectae, secundum quod de re incomplexa sunt duae quaestiones : « si *a)* est » et « quid est ». Et de istis duabus operationibus intellectus agentis dicit *Commentator*, super III *De anima*, super illo verbo : *Et sic non habebis naturam* etc., in fine commenti : « Debes, inquit [1], scire quod respectus intellectus agentis ad istum intellectum est respectus lucis ad diaphanum et respectus formarum materialium ad ipsum est respectus colorum ad diaphanum ; quemadmodum enim lux est perfectio diaphani, sic intellectus agens perfectio materialis, et quemadmodum diaphanum non movetur a colore nisi quando lucet, sic nec iste intellectus recipit intelligentiam nisi quando perficitur ab agente, et quemadmodum lux facit in potentia colores esse in actu quod possunt movere diaphanum, ita agens facit intentiones in potentia intellectas actu intellectas ».

Circa cognitionem complexi dupliciter etiam operatur intellectus agens : uno modo « dando principia universalia in speculativis », sicut *b)* dicit *Commentator*, in tractatu *De somno et vigilia* [2] ; alio modo in nobis generando conclusiones ex principiis primis, secundum quod duae quaestiones terminantur de complexis, scilicet « quia est » et « propter quid est ». Et de istis duabus operationibus dicit *Commentator*, ubi supra et in illa parte : *Et sicut res abstracta* etc. : « Duobus, inquit [3], modis fiunt in nobis intellecta naturaliter, et sunt primae propositiones, quas nescimus quando existant et quomodo, et sunt intellecta acquisita ex primis propositionibus » *c)* ; sequitur: « Et est declaratum quod intellecta habita a nobis ex primis propositionibus sunt aliquod factum congregatum ex propositionibus veris et intellectu agente ».

Ex praedictis concluditur [4] quod quadruplex est operatio intellectus agentis. Eius enim lumine illustratur anima, abstrahuntur phantasmata, speculantur principia, declarantur ex principiis elicita. Haec autem quatuor summe et proprie conveniunt soli Deo respectu mentis nostrae. Quod solus Deus mentem nostram illuminet, expresse dicit *Augustinus*, 83 *Quaestionum*, quaest. 53 : « Quaedam, inquit [5], facit Deus per semetipsum, quae ipso solo Deo digna sunt, sicut illuminare animas ». Et libro *De vera religione*, dicit [6] : « Inter mentem nostram, qua illum intelligimus Patrem, et veritatem, id est lucem interiorem, per quam illum intelligimus, nulla interposita creatura est ». — Quod (T, f. 86 a) a Deo phantasmata illustrentur, dicit *Augustinus*, IX *De Trinitate*, cap. 6 *d)*, expresse : « Ipsa, inquit [7], forma inconcussae *e)* ac sta-

1. Averroës, *De anima*, III, c. 1, text. 5 (éd. Juntas, f. 166 a).
2. Cap. 3 (éd. Juntas, f. 202 a).
3. Averroës, *De anima*, III, c. 5, text. 36 (éd. Juntas, f. 179 a).
4. Marston, l. c., pag. 210 : « *Ex iam dictis apparet manifeste quod...* ».
5. Num. 2 (P L 40, 36 sq.).
6. Cap. 55, n. 111 (P L 34, 172).
7. Num. 11 (P L 42, 967).

a) T *secundum*. — *b)* T *sic*. — *c)* T *proportionibus*. — *d)* T *VII*. — *e)* T *incusse*.

bilis [veritatis], in qua fru[erer homine] bonum eum credens et in qua *a)* consulo ut bonus sit, eadem luce incorruptibilis sincerissimaeque rationis et mentis aspectum *b)* et illam phantasiae nubem quam desuper cerno, cum eumdem hominem quem videram *c)* cogito, imperturbabili aeternitate perfundit ». Attende quod dicit « formam inconcussae *d)* veritatis eadem luce et mentis aspectum *e)* et phantasmata perfundere » *f)*. — Quod etiam in lumine divino videantur propositiones per se notae et principia complexa, ostendit *Augustinus*, II *De libero arbitrio*, diffuse, et in fine concludit sic [1] : « Quapropter nullo modo negaveris esse incommutabilem veritatem quam vere possis *g)* dicere meam vel tuam, sed omnibus incommutabilia esse *h)* vera cernentibus tamquam miris modis secretum et publicum lumen praesto esse ac se praebere communiter ». — Quod in lumine increato eliciantur ex principiis conclusiones, patet per *Augustinum*, XII *De Trinitate*, cap. 14, ubi loquens de lumine aeterno dicit [2] : « Cum pervenitur, quantum fieri potest, ad aeternas rationes, non in eis manet perventor ille, sed veluti acies ipsa reverberata repellitur et fit rei non transitoriae transitoria cogitatio, transitur per disciplinas quibus eruditur animus, memoriae commendatur, ut sit *i)* quo redire possit, quae cogitat inde transire ». Hoc idem patet in capitulo sequenti, ubi in principio dicit quod Plato recolit « quemdam puerum nescio quem de geometria interrogatum sic respondisse tamquam esset illius peritissimus disciplinae » ; et ait ibi [3] *Augustinus* quod lo[quebatur] sic ille puer, quia mens eius aeternis directa rationibus in illa luce videbat quomodo conclusiones *k)* ex principiis eliciuntur.

Ex hiis igitur patet quod divinum lumen recte et complete habet rationem intellectus agentis respectu mentis nostrae. Et huiusmodi opinionis, ut dicunt [4], videtur fuisse *Aristoteles*. Dicit enim, III *De anima* [5], quod agens est separatus a possibili et quod est incorruptibilis, possibilis autem, etsi est incorruptibilis secundum substantiam, et corrumpitur tamen interiori corrupto. Dicit *l)* etiam [6] quod intellectus agens se habet ad possibilem sicut lux ad colores, lux et sol illustrans medium et colores secundum essentiam eius ab eis separatam *m)*. Dicit etiam [7] quod intellectus agens cognoscit omnia semper et in actu : quod nulli substantiae creatae etiam angelicae convenire potest.

Est autem advertendum, ut dicit ista positio [8], quod in cognitione

1. Cap. 12, n. 33 (P L 32, 1259).
2. Num. 23 (P L 42, 1010 sq.).
3. Num. 25 (P L 42, 1011).
4. Marston, l. c., pag. 207 sq. : « *Et ipse Philosophus videtur velle...* ».
5. Cap. 3, text. 19 et 20 (éd. Juntas, f. 170 *a b c*).
6. Ibid., text. 18 (éd. Juntas, f. 169 *c d*).
7. Ibid., text. 18 (éd. Juntas, f. 169 c).
8. Marston, l. c., pag. 211 sq. : « *Sciendum est quod in cognitione propositionum immutabilium...* ».

a) T *quam*. — *b)* T *aspectu*. — *c)* T *videam*. — *d)* T *inconcurse*. — *e)* T *aspectu*. — *f)* T *profundere*. — *g)* T *possit*. — *h)* T *est*. — *i)* T *sic*. — *k)* T *conclusionis*. — *l)* T *dicunt*. — *m)* T *separata*.



propositionum sive veritatum immutabilium aliquid *a)* est quasi materiale, scilicet apprehensio terminorum, ut quid *b)* totum, quid pars, et talis cognitio fit per species quae sunt in phantasia vel in sensu vel in intellectu[ali] memoria ; est ibi aliquid formale, scilicet veritatis infallibilis evidentia, quae ex hoc cognoscitur certitudinaliter quia rationes aeternae aliqualiter in ratione moventis attinguntur. Ergo veritates incommutabilès possumus considerare vel secundum quod repraesentantur in speciebus quantum ad terminos vel secundum quod repraesentantur in rationibus aeternis. Primo modo sunt mutabiles tales veritates sicut ipsa anima, secundo modo immutabiles.

Haec videtur esse sententia *Augustini*, XXVI *Contra Faustum*[1], ubi loquens de nostra scientia ubi sit vera : « Prius invenitur in animo nostro, cum illud verum scimus et dicimus ; si *c)* de animo nostro ablata fuerit, cum illud quod scimus obliti fuerimus, manebit in ipsa veritate semper : nam verum fuit illud fuisse quod erat ubi erat antequam fieret *d)*. Huic veritati Deus non potest adversari, ubi est summa et incommutabilis veritas, quo illustratur ut sit quidquid in quorumcumque animis et mentibus verum est ». Unde sicut quando ego et tu videmus visibile, alia specie informatur oculus meus et alia *e)* tuus, sic per aliud quod est in mente mea ego video veritatem et tu per aliud eamdem. (T, f. 86 b) Unde necesse est quod aliquid ultra species abstractas sit in mente per quod aliqualiter cognoscamus incommutabiles veritates ; illud autem non est alia lucis aeternae influentia differens ab ea, sed aliquid a parte mentis nostrae distinctum realiter ab ipsa mente. Lux enim aeterna irradians mentem humanam quamdam impressionem activam facit in anima, ex quo derelinquitur *f)* in mente nostra passiva quaedam impressio quae est formale principium cognoscendi veritates incommutabiles, sicut sigillum quando imprimitur in cera derelinquit quoddam vestigium in cera per quod cera, si haberet virtutem cognitivam, cognosceret sigillum. Et hoc est quod voluit dicere psalmista *g)* loquens de ista luce qua mens nostra a luce aeterna quodam modo sigillatur : *Signatum est*, inquit[2], *super nos lumen vultus tui, Domine*. Quia enim per vultum res cognoscitur, *lumen vultus* non est aliud quam lumen veritatis aeternae secundum quod offertur intellectui nostro per sigillatam impressionem.

Et quod secundum istum modum intelligat *Augustinus* lucem illam aeternam irradiare mentem nostram, patet manifeste, XIV [*De Trinitate*], cap. 15. Ibi enim determinat quod iniustus cognoscit iustitiam in regulis lucis aeternae ; et postea quaerit[3] : « Ubi cernit habendum esse quod non habet ? » et respondet : « Ubi ergo scriptae sunt ? nisi in libro lucis aeternae, quae veritas dicitur *h)*, unde omnis lex iusta describitur et in cor hominis *qui operatur iustitiam*[4], non migrando,

1. Cap. 5 (P L 42, 482).
2. Psalm. 4, 7.
3. Num. 21 (P L 42, 1052).
4. Eccli. 20, 30.

a) T *quid*. — *b)* T *quod*. — *c)* T *set*. — *d)* T *fuerat*. — *e)* T *alius*. — *f)* T *derelinquit*. — *g)* T *propheta*. — *h)* T *dicatur*.

sed tamquam imprimendo transfertur sicut imago ex anulo et in cera transit et anulum non derelinquit ; qui vero non operatur et tamen videt quid operandum sit, ipse est qui ab illa luce avertitur, a qua tamen tangitur ». Ex his patet quod fit operatio in affectu operantis ut velit, sed in intellectu illius solum fit impressio, qui cognoscit et non operatur. De hac impressione loquitur *Augustinus*, II *De libero arbitrio*, cap. 16 *a)*, ubi postquam docuit quomodo necessario sapientia impressa est menti insipientis, statim subdit [1] : « Quid igitur agimus, dum studemus, nisi quanta alacritate possumus ad id quod mente contingimus, totam animam nostram quodam modo colligimus ». Ex his aperte patet quod in coaptando animam veritati desuper irradianti studendo efficimur sapientes ; et hoc dicit *Augustinus*, II *De libero arbitrio*, cap. 12 *b)* : « Tantum, ait [2], mens debet intelligere quemadmo[dum] et inhaerere poterit incommutabili veritati ».

Huic sententiae concordat dictum *Avicennae*. Ipse enim docet [3] bonitatem ingenii provenire ex aptitudine coniungendi se et inhaerendi cum intellectu agente, quem posuit substantiam separatam.

Sic igitur patet quod haec positio certitudinem cognitionis intellectualis attribuit divino lumini supra dicto modo. Quamvis autem haec positio videtur multum probabilis et inniti doctrinae Sacrae Scripturae, non tamen placet doctoribus eius modus [4] :

1. Primum in hoc quod ponit Deum esse intellectum agentem et illustrantem possibilem quantum ad plenam cognitionem. Cum enim anima rationalis sit ad imaginem Dei et hoc secundum potentias, inter quas potentia intellectiva connumeratur *c)*, ratio autem imaginis consistit in potentiis magis ut sunt activae quam ut sunt passivae : sic enim una oritur ab alia ut sunt activae, ergo aut anima non est Dei imago aut est nimis imperfecta aut oportet intellectum agentem esse substantialem menti nostrae. — Nec valet quod intellectus agens imperfecte irradians est in nobis, non autem perfecte : quia, quamvis respectu aliquarum veritatum supernaturalium lumen nostrum sit imperfectum, respectu tamen veritatum naturalium et proportionalium dicere ipsum imperfectum est contra rationem, cum omnes aliae creaturae inferiores habeant principia formalia ad eliciendum *d)* actiones convenientes speciei sola influentia generali et (T, f. 86 c) attingunt obiecta sibi proportionata.

2. Item, pari cursu videtur currere voluntas ad bonum et intellectus ad verum ; sed anima habet naturalem affectionem ad diligendum bonum ; ergo intellectus habebit naturalem irradiationem ad cognoscendum verum.

---

1. Num. 41 (P L 32, 1263).
2. Num. 34 (P L 32, 1259).
3. *De anima*, V, c. 6 (éd. Venise 1508, f. 26 c).
4. Vital fait ici la critique de l'opinion de Marston ; ce faisant, il aligne les principales objections qu'il a pu recueillir. Nous sommes loin de l'incomparable maîtrise avec laquelle P. Olivi, l. c., pag. 480-499, 505-518, traite le même sujet.

---

a) T *XII*. — *b)* T *IIII*. — *c)* T *conminatur*. — *d)* T *eligendum*.



3. Item, secundum *Philosophum*, I *Caeli et mundi* [1], quod potest per naturam inchoari, et consummari ; sed cognitio est in anima naturaliter inchoata : nam cognitio praecedit appetitum, « omnes autem homines naturaliter scire desiderant » [2] ; ergo etc.

4. Item, inter omnia quae naturaliter animae nostrae maxime sunt certa, sunt actus qui ab ea procedunt, ut me velle, me intelligere ; ergo videtur saltem quod de istis absque lumine extrinseco potest certitudinem habere.

5. Item, haec positio videtur implicare oppositum : ponit enim quod species sunt necessariae ad cognitionem veritatis, ut patet supra. Tunc sic : Quandocumque aliqua duo concurrunt ad constitutionem alicuius ita quod altero corrupto vel variato corrumpitur totum et variatur, si alterum est fallibile, necessario totum erit fallibile ; ergo cum species in mente nostra sit mutabilis, quamvis ipsa lux sub qua videt sit immutabilis, tota cognitio nostra erit mutabilis : sicut, I *Priorum* [3], ex consequenti et necessario non sequitur nisi contingens, sic *a)* in proposito.

6. Item, haec positio dicit quod a luce aeterna fit impressio in intellectu, sicut cera, si haberet cognitionem, cognosceret per speciem impressam a sigillo. Hic implicatur contradictio : nam illa impressio passiva in mente, quae est, ut dicit, principium cognoscendi, creatura est ac per hoc mutabilis et fallibilis ; ergo omnis cognitio quae fit per illam est mutabilis.

7. Item, impressio ducit ad naturam illius a quo fit, sicut patet in suo exemplo : « cera, si haberet cognitionem, per impressionem in se factam cognosceret sigillum » ; ergo anima directe per illam impressionem cognoscet lucem aeternam : quod falsum est, ut infra patebit.

8. Est etiam haec opinio contra *Aristotelem*, qui dicit [4] quod « in omni natura est quo est omnia facere et quo est omnia fieri » ; ergo et in natura animae.

Sic arguunt *aliqui* contra dictam positionem. Sed non videntur multum valere eorum rationes, ut patebit in alia positione.

III.

Dicunt ergo *aliqui* concordantes cum istis in fundamento solutionis, sed differentes in modo [5], quod intellectus iunctus de rebus habet duplicem cognitionem [6] : cognoscit enim de re ipsa id quod verum et etiam

1. Cap. 1, text. 2.

2. Aristot., *Metaphys.*, I, c. 1, text. 1.

3. Cap. 4, 12, 17, 14, 15.

4. *De anima*, III, c. 3, text. 17 (éd. Juntas, f. 169 c).

5. Ici Vital abandonne ouvertement les explications de Marston pour celles d'H. de Gand, dont il va reproduire bout à bout deux questions de la Somme théologique, P. I, a. 1, q. 2 et 3.

6. H. de Gand, l. c., q. 2, n. 13-14 : « *Aliud tamen est scire de creatura id quod verum est...* ».

a) T *sicut*.

eius veritatem, quae multum differunt. Omnis enim virtus cognitiva, quae apprehendit rem sicuti est in re extra, cognoscit de re id quod verum, sicut etiam virtutes sensitivae et in nobis et in brutis ; sed veritatem in ratione veritatis solus intellectus. Sicut, cum video zucaram, bene apprehendo id quod dulce et verum dulce, sed per visum nullo modo possum *a)* apprehendere dulcedinem ; sic sensus, quamvis apprehendat id quod verum, ut verum panem, verum hominem, nullius tamen rei apprehendit veritatem : si enim hoc posset facere, posset itaque omnem veritatem apprehendere et per consequens omnino ens incorruptibile *b)* et spirituale. Intellectus igitur de re creata duplicem potest habere cognitionem : unam qua cognoscitur id quod est verum de re, et sic dicitur intellectus simplex, aliam qua cognoscitur veritas, et sic dicitur intellectus componens vel dividens.

Quantum ad *primam*, intellectus omnino sequitur sensum nec aliquid est naturaliter in intellectu quod prius non fuerit in sensu *c)*, et ideo talis intellectus bene potest esse verus quemadmodum et sensus quem sequitur, licet nondum cognoscat ipsam veritatem cognoscendo de re certo iudicio quid sit, ut apprehendendo quod hoc est hoc vel hoc est lignum, dato quod nondum cognoscat secundum veritatem quid sit lignum, et hoc absque aliqua illustratione supernaturali. Quod patet primo sumendo rationem *ex parte intellectus* : Intellectus enim non concipit veritatem simplici intelligentia, sed componendo et dividendo, ut patet VI *Metaphysicae* [1]. Cum igitur sensus cognoscat id quod verum non solum in nobis, sed etiam in brutis, quae cognoscunt alimenta *d)* sibi competentia, ergo multo fortius hoc apprehendet intellectus, (T, f. 86 d) cum ordine naturali sit virtus superior. Sensus autem non recipit lumen divinum nisi generali influentia ; ergo nec intellectus in hac apprehensione, aut erit imperfectior sensu. Secundo *ex parte intelligibilis* : Ea enim quae sunt idem re, sunt differentia intentione, ut ostensum est supra [2] in quaestione qua quaeritur : *Utrum ad cognitionem intellectualem requiritur actualis rei existentia?* Quamvis igitur in qualibet re sint idem entitas, veritas, unitas et bonitas, differunt tamen intentione. Nam intentio entis praecedit omnes alias ; unde potest apprehendi res ut ens, dato quod non apprehendatur ut una nec ut vera vel bona, sed e converso non, quia in ratione istorum includitur ratio entis et non e converso. Quamquam enim intentio entis non intelligatur nisi sub ratione veri, quod est proprium obiectum intellectus et per se, tamen intentio veri non est primum obiectum intellectus, sed intentio entis, quia se habet per additionem ad ens.

Habent igitur se istae intentiones per ordinem, licet sint idem re. Nam res, secundum quod dicitur ens, ut est obiectum intellectus, dicitur quod habet exemplar in Deo secundum quod est factibilis, dicitur etiam ens actu secundum quod est terminus actionis, et hoc est primum quod de re potest concipi per intellectum. Secundum autem quod intentiones de re magis appropinquant ad rationem entis, citius cadunt et

1. Cap. 3, text. 8.
2. Voir plus haut, question VI, (p. 281 sq.).

a) T *possunt.* — *b)* T *et corruptibile.* — *c)* T *sensus.* — *d)* T *alimenti.*

prius in intellectu. Res igitur quae iam est ens et terminus actionis potest considerari tripliciter : vel ut habet esse determinatum in natura sua quo per formam suam est in se indivisa et ab omni alio divisa, et sic habet rationem unius ; secundo potest considerari secundum quod in esse suo exemplar suum secundum quod facta est, repraesentat, et sic convenit ei ratio veri : quaelibet enim res in tantum vera est in quantum illud exemplar repraesentat ; tertio potest considerari in quantum congruit suo fini ad quem est, et sic convenit ei ratio boni : in hoc enim quaelibet res est bona quo respicit finem qui bonus est. Cum igitur ratio entis praecedat rationes aliorum et prius possit concipi non concipiendo posterius, aperte patet quod intellectus potest cognoscere id quod est ens et verum in se absque hoc quod cognoscat rationem veritatis ; intentio etiam veritatis de re non potest apprehendi nisi apprehendendo conformitatem eius ad suum exemplar. Unde cognitio veritatis est quodam modo relativa, sed cognitio rei in se et secundum *a)* id quod verum est prima et absoluta. Ex his apparet quod in cognitione eius quod est verum, intellectus qui simplici intelligentia apprehendit id quod est verum sequitur sensum, quamvis profundius illud perscrutetur quam sensus et hoc absque speciali illuminatione.

Si vero loquamur de *secunda* cognitione, quae est intellectus componentis *b)* et dividentis, quae est cognitio veritatis, sine qua cognitio hominis non est perfecta, quia in hoc differt a cognitione sensus et excedit ipsum et etiam cognitionem simplicis intelligentiae, quia haec cognitio fit componendo et dividendo et ratiocinando, quae non competunt sensui nec intellectui simplici : de isto igitur modo cognoscendi rem, quo *c)* cognoscitur per certitudinem quod hoc vere est hoc vel lapis vel hoc inest *d)* huic, ut quod anguli trianguli valent duos rectos, quae cognitio est vere scire, est quaestio : Utrum intellectus absque speciali illustratione possit certitudinaliter rem cognoscere ?

Ad cuius evidentiam est verbum praedictum ad memoriam revocandum, quid scilicet sit veritas vel in quo consistat principalis ratio veritatis. Veritas enim non potest cognosci [1] nec sciri nisi ex cognitione conformitatis rei ad suum exemplar, quia, secundum quod dicit *Augustinus, De vera religione* [2], « vera in tantum sunt vera in quantum unius principalis veri sunt similia », et *Anselmus, De veritate*, dicit [3] : «Veritas est rei conformitas ad suum exemplar verissimum ». Ex quibus patet quod in hoc consistit ratio veritatis in quantum habet maiorem conformitatem ad suum verum exemplar,ut tanto (T, f. 87 a) verior est ratio imaginis quanto similior est imaginato. Nunc autem secundum quod duplex est exemplar rei, secundum hoc dupliciter veritas eius potest cognosci : quia, cum consistat in conformitate ad exemplar rei, ab ipso exemplari dependet et in exemplari fit. Quoddam autem est exemplar rei factum sive elaboratum, variabile et corruptibile, quoddam increatum non factum nec elaboratum, immobile et incorruptibile : primum

1. H. de Gand, l. c., n. 15 : « *Veritas rei non potest cognosci nisi...* ».
2. Cap. 36, n. 66 (P L 34, 151).
3. Cf. cap. 7, 10 et 13 (P L 158, 475, 479 et 486).

a) T om. — *b)* T *compositi*. — *c)* T *que*. — *d)* T *inesse*.

est species rei in anima, secundum ars divina continens omnium rerum ideales *a)* rationes.

Si loquamur de primo exemplari [1] est sciendum quod potest ducere in cognitionem rei dupliciter : uno modo aspiciendo ad ipsum ut ad quoddam obiectum descriptum extra cognoscentem, pote si ad cogitandum hominem aspiciam ad imaginem hominis in pariete ; alio modo si aspiciatur ad ipsum tamquam ad rationem cognoscendi descriptam in cognoscente secundum quod species rerum quasi quaedam exemplaria describuntur in sensu vel in intellectu. Primo modo impossibile est cognoscere veritatem rei, quia per hoc solum habetur de re quaedam imaginaria apprehensio. Unde si praesentetur mihi imago basilisci quem *b)* nunquam vidi, non haberem aspiciendo ad illam *c)* certam notitiam de basilisco, sed vis imaginativa format sibi de basilisco aliquam imaginationem et apprehensionem ; unde si postea viderem verum basiliscum, mirarer. Per illam etiam imaginativam apprehensionem, quam vis imaginativa sibi format de re per eius imaginem quam obiective videt, si nominaretur ei ille cuius erat imago et describeretur iuxta conditiones visae imaginis, posset venire anima ad iudicium *d)* aestimativae de illo cuius erat imago si occurreret et tunc, si ex ipsa re visa in propria forma veritatem eius cognosceret, et per veritatem ex praesentia rei apprehensam cognosceret veritatem imaginis quam viderat in quantum imago, quia cognosceret utrum visa imago veraciter et proportionaliter rei visae correspondet. Unde legitur [2] quod quaedam regina habebat imaginem Alexandri depictam apud se et tamen eum nunquam viderat ; dictus autem rex voluit reginam illam visitare et transformavit se in alio habitu, et tamen regina per imaginem quam habebat apud se eum cognovit. Ex his omnibus apparet quod per imaginem aspectam in ratione obiectiva ut extra depicta non ducit in cognitionem rei nisi imaginariam solum et per auditum potest homo devenire in cognitionem aestimativam, per cognitionem vero praesentialem rei in veram notitiam imaginis in quantum *e)* imago : visa enim imagine, si postea occurrat res, statim cognoscitur utrum imago sit vera vel defectuosa. Si vero secundo modo aspiciamus *f)* ad exemplar rei, scilicet ut ad rationem cognoscendi et non ut ad obiectum, rationem dico in cognoscente descriptam, sic dico quod per tale exemplar potest aliqua cognitio de re haberi, secundum quod intellectus per tale exemplar *g)* format verbum sibi de re conforme illi rei in quo relucet illa res in ratione obiecti cogniti, sicut declarabitur in ultimo articulo. Et per istum modum via sensus et experientiae per species a rebus acceptas *h)* posuerunt Philosophi scientiam in nobis generari.

Per illud tamen exemplar [3] non habetur scientia omnino certa et

1. H. de Gand, l. c., n. 16 : « *Aspiciendo igitur ad exemplar primum, sciendum...* ».
2. Ce récit tel quel est dans H. de Gand. En manchette les éditeurs renvoient à « *Jo. Naucl. Chro. generat. 57* ».
3. H. de Gand, l. c., n. 17 : « *Sed quod per tale exemplar acquisitum in nobis habeatur certa omnino et infallibilis notitia veritatis, hoc omnino est impossibile triplici ratione...* ».

a) T *ydolas.* — *b)* T *quam.* — *c)* T *illum.* — *d)* T *videndum.* — *e)* T *quo.* — *f)* T *aspiciamur.* — *g)* T repetit *potest... exemplar.* — *h)* T *acceptis.*



infallibilis nisi concurrente lumine divino immutabili irradiante mentem nostram : quod declarant *triplici ratione*, quarum *prima* accipitur *ex parte rei* ex qua tale exemplar abstractum est, *secunda ex parte animae* in qua huiusmodi exemplar est expressum, *tertia ex parte* ipsius *exemplaris* quod est a re in anima susceptum. Ex *primo* sic : Cum res a quibus exemplaria huiusmodi sive species abstrahuntur sint mutabiles et variabiles, necessario species et exemplaria erunt mutabilia et variabilia, cum res ipsae magis habeant (T, f. 87 b) de entitate et stabilitate. Unde quia res naturales sunt magis mutabiles quam mathematicae, ideo dicit *Aristoteles* [1] quod veriores sunt demonstrationes in mathematicis quam in naturalibus ; propter huiusmodi rerum transmutabilitatem dicit *Augustinus*, 83 *Quaestionum*, quaest. 9 [2], quod « a sensibus sincera veritas non est expectanda *a)* : quamobrem saluberrime admonemur averti ab hoc mundo, qui profecto corporeus est et sensibilis, et ad Deum, id est ad veritatem, quae *b)* intellectu et interiori mente capitur, quae semper manet et eiusmodi est, quae *c)* non habet imaginem falsi a qua discerni non possit, tota alacritate converti ». Si igitur tale exemplar mutabile est et imago falsi, ut dicit *Augustinus*, non potest veritas infallibilis per eum cognosci. — Ex *secundo* sic. Secundum *Augustinum* [3], anima humana mutabilis est et erroris susceptiva ; ergo per nihil aeque mutabile potest rectificari immobiliter ne obliquetur per errorem et in rectitudine veritatis persistat ; sed huiusmodi exemplar est inferioris naturae quam ipsa anima ac per hoc magis nudum ; ergo nullo modo per ipsum potest cognosci infallibilis veritas. Et est ista ratio ratio *Augustini*, *De vera religione* [4], ostendens per hoc veritatem immutabilem per quam habet certam scientiam esse super animam nostram, dicens sic : « Lex omnium artium cum sit omnino immutabilis, mens vero humana cui talem videre concessum est mutabilitatem pati possit erroris, satis apparet super mentem nostram esse legem, quae veritas dicitur, nec iam id ambigendum est incommutabilem naturam, quae supra naturam animae sit, Deum esse ». Et ibi subdit quomodo mens per illam de omnibus iudicat, de illa autem iudicare non potest. — Ex *tertio* arguitur sic. Huiusmodi exemplar, cum sit intentio seu similitudo rei abstracta a *d)* phantasmate, similitudinem habet cum falso sicut et cum vero, ita quod quantum est ex parte sua discerni non potest utrum sit imago veri vel falsi, cum per easdem imagines in somno et in furia iudicemus imagines esse veras res et in vigilia et sani iudicemus per ipsas ex ipsis rebus ; veritas autem non percipitur nisi in discernendo verum a falso ; ergo impossibile est hoc fieri per huiusmodi species ; quare si debeat veritas certa haberi, oportet avertere mentem a speciebus huiusmodi et convertere ad incommutabilem veritatem, ut dicit *Augustinus*, 83 *Quaestionum*, quaest. 9 [5] ; si ergo, ut

1. *Metaphys.*, VI, cap. 1, text. 1 et 2.
2. P L 40, 13 sq.
3. *De vera religione*, c. 30, n. 54 (P L 34, 146) : « Clarum est eam esse mutabilem ».
4. Cap. 30, n. 56-57 (P L 34, 147).
5. P L 40, 13 sq.

a) T *expetenda*. — *b)* T *qui*. — *c)* T *qui*. — *d)* T om.

dictum est, veritas est conformitas ad exemplar, necesse est quod cognoscatur sincere veritas per exemplar increatum, non elaboratum.

Est autem advertendum [1] quod sincera veritas sciri potest aspiciendo ad huiusmodi exemplar, uno modo aspiciendo ipsum tamquam obiectum cognitum ac per hoc in ipso videndo exemplatum, alio *a)* modo aspiciendo ad ipsum tamquam ad rationem cognoscendi, non tamquam *b)* ad obiectum cognitum. Primo modo aspiciendo ipsum tamquam obiectum cognitum et rationem cognoscendi simul, cognoscimus de imagine Petri quod sit vera eius imago videndo Petrum : nam ipsum videndo et post videndo eius imaginem, videndo ipsum advertimus correspondentiam imaginis ad suum exemplar ac per hoc perpendimus si vera est eius imago vel defectuosa, quia eius veritas consistit in perfecta repraesentatione Petri. Hoc modo veritas cuiuslibet rei factae perfecte cognoscitur, viso suo exemplari, et ideo cum omnis creatura sit expressio quaedam divini exemplaris, videndo Deum videtur perfecte veritas cuiuslibet rei creatae. Et hoc est quod dicit *Augustinus*, XI *De civitate Dei* [2] : « Ipsi, inquit, sancti angeli per ipsam praesentiam incommutabilis veritatis ipsam creaturam melius ibi tamquam in arte, qua facta est, quam in ea ipsa sciunt ». Ex quo patet quod exemplar primo modo sumptum pictum extra nos non ducit nisi in cognitionem imaginariam rei aestimativam, ut supra dictum est, exemplar vero increatum ducit in perfectam rei notitiam, dato quod rem in proprio genere non (T, f. 87 c) vidissemus, quia scilicet creatura facta est et transcripta ab exemplari increato, non autem res est facta ab exemplari extra depicto, sed e converso. Quare exemplaria modo contrario se habent ad cognitionem, quia exemplar increatum a priori ducit in perfectam cognitionem, exemplar autem a re factum ducit in nebulosam cognitionem et a posteriori, quia ab ipso res non transcribitur nec veritas rei consistit in eius imitatione, sed e converso. Exemplar autem secundum quod scilicet est intra nos impressum, quod est species rei, quia res ab eo non est transcripta, sed e converso, et eius veritas consistit in perfecta conformitate ad rem, ideo nec ipsum ducit in perfectam rei notitiam ; sed quia non est factum in nobis nisi expressione rei quae per sensus corporis colligitur, qui non apprehendunt nisi rem actu existentem, ideo certiorem notitiam faciunt de re quam imago extra depicta, si imago videatur ante visionem rei cuius est, sed si res cuius est imago fuerit visa, tunc aequaliter se habent imago extra et species in nobis, ut ducant in notitiam rei. — Ex praedictis patet quod ex aggregata notitia omnium creaturarum quasi ex una perfecta imagine *c)* artis divinae potuerunt Philosophi *d)* a posteriori habere notitiam de Deo quanta ex puris naturalibus potest haberi.

Si vero cognoscatur sincera veritas [3] aspiciendo divinum exemplar ut est tantum ratio cognoscendi, sic est sententia *Augustini* in omnibus

1. H. de Gand, l. c., n. 19 et 20 : « *Sed est advertendum...* ».
2. Cap. 29 (P L 41, 343).
3. H. de Gand, l. c., n. 21 et 22 : « *Si vero sciatur syncera veritas...* ».

a) T *alii*. — *b)* T *tamen quantum*. — *c)* T *ymane*. — *d)* T *fieri*.

suis libris quod non potest cognosci sincera veritas nisi aspiciendo ad illam lucem et incommutabilem veritatem, non ut ad obiectum, sed ut ad rationem cognoscendi ; et hoc est verum tam de veritate corporalium quam spiritualium, sicut patet ex multis beati *Augustini* auctoritatibus.

Secundum igitur istam positionem lux increata ad cognoscendum sinceram veritatem tripliciter se communicat : primo in ratione exemplaris obiectivi in quo relucent et perfecte videntur rerum veritates, et isto modo communicat se angelis et omnibus beatis. Secundo modo communicat se in ratione medii videndi solum, et hoc dupliciter : uno modo in speciali quemadmodum se communicat mentibus prophetarum secundum modum expositum in ultimo articulo praecedentis quaestionis, ad cognoscendum illa quae de lege communi non cognoscuntur nec cognoscibilia sunt a nobis, ut sunt futura contingentia et occulta cordium et similia ; alio modo generaliter ad cognoscendum verum, non dico ad cognoscendum id quod verum, quia tam sensus quam intellectus lumine naturali *a)* ad hoc attingunt, sed ad cognoscendum veritatem in ratione sincerae veritatis, et hoc vel ad cognoscendum sinceram veritatem, quia secundum aliquos hoc potest intellectus lumine proprio et generali influentia quodam modo tenebroso et non omnino clare. Et ista videtur esse sententia *Augustini*, IX *b) De Trinitate*, ubi dicit quod cognitio per existentia sive per species a rebus acceptas est tenebrosa et nubilosa ac per hoc incerta : « Regulis,inquit [1], supra mentem nostram incommutabiliter manentibus, vel approbare apud nosmetipsos vel improbare convincimur, cum recte aliquid approbamus vel improbamus ». Sequitur post pauca : « Viget et claret desuper iudicium veritatis ac sui iuris incorruptissimis regulis firmum est ; et si corporalium imaginum quasi quodam nubilo subtexitur, non tamen involvitur atque confunditur ; sed interest utrum ego sub illa vel in illa caligine secludar an, sicut in altissimis montibus accidere solet, inter utrumque aëre libero fruens *c)*, et serenissimam lucem supra et densissimas nebulas subtus aspiciam ». Et post pauca : « Ipsa vero forma inconcussae ac stabilis veritatis et in qua fruerer homine bonum illum credens et in qua consulo ut bonus sit, eadem luce incorruptibilis sincerissimaeque rationis et meae mentis aspectum *d)* et illam phantasiae nubem quam *e)* desuper cerno, cum eumdem hominem quem videram (T, f. 87 d) cogito, imperturbabili aeternitate perfundit ». Et post pauca : « Res quaedam menti nuntiata *f)* per oculos memoriaeque transfusa imaginarium aspectum facit, sed aliud mente conspicio ; itaque de istis secundum illam iudicamus et illam cernimus rationalis mentis contuitu ».

Ex his patet quod sententia videtur fuisse *Augustini* quod vera scientia in nobis per istum modum generatur : quoniam formae sensibiles existentes in re extra per sensum nuntiatae memoriaeque transfusae imaginarium *g)* faciunt intellectum, mente tunc concipiente intelligi-

1. Cap. 6, n. 10 et 11 (P L 42, 966 sq.).

a) T *naturalia*. — *b)* T *X*. — *c)* T *fovens*. — *d)* T *aspectu*. — *e)* T *qua*. — *f)* T *mentis inviciata*. — *g)* T *ymaginancium*.

bilia in phantasmatibus et hoc nebulosa et tenebrosa ac per hoc incerta cognitio fit, irradiante lumine intellectui, qui est pars animae. Sed cum forma inconcussae et stabilis veritatis, quae est « ars divinae Sapientiae plena omnium rationum viventium et incommutabilium », perfundit « luce incorruptibilis sincerissimaeque rationis et mentis aspectum » et illud imaginarium ac tenebrosum intellectum, quem *Augustinus* appellat « phantasiae nubem », tunc in illa luce et per hoc in aeterna veritate, ex qua facta sunt omnia, mente conspicimus formam secundum quam sumus et ultra formas secundum quas habent esse illa, de quibus habemus imaginarium intellectum, et per hoc habemus veram et sinceram de illis cognitionem. Et sic lux increata *a)* quae *b)* est Deus videtur agens intellectus, secundum quod *Augustinus* dicit, IX *De Trinitate*, in principio septimi capituli : « In illa, inquit [1], aeterna veritate ex qua temporalia facta sunt omnia formam secundum quam sumus et secundum quam in nobis vel in corporibus vera et recta ratione aliquid operamur visu mentis aspicimus atque inde conceptam rerum veracem notitiam tamquam verbum apud nos *c)* habemus ».

Est autem advertendum quod ad cognoscendum de re id quod verum sufficit species rei quam habemus in intellectu cum lumine naturali intellectus, supposita influentia generali ; ad cognoscendum autem veritatem nebulose et imperfecte, secundum *Augustinum* videntur etiam praedicta sufficere. Sed ad cognoscendum sincere videtur, secundum *Augustinum*, quod ipsa lux increata requiritur modo dicto sicut lux irradians ad videndum et forma exemplaris caracterizans et imprimens mentem nostram assimilando, ut sic ipsa increata veritas in conceptu nostro se imprimat et ad caracterem suum mentem transformet, ut sic omnis sincera veritas intelligatur per comparationem ad suum perfectum exemplar, dum mens nostra caracterizata est illo divino exemplari secundum quod res facta est, et per eius imitationem dicitur vera sinceramque de re habet veritatem. Hoc expresse dicit, XIV *d)* *De Trinitate*, c. 15 : « Ubi, inquit [2], illae regulae conscriptae sunt ? nisi in libro lucis illius quae veritas dicitur, unde omnis lex iusta describitur, etiam in cor hominis *qui operatur iustitiam* [3] non migrando, sed tamquam imprimendo transfertur, sicut imago ex anulo et in ceram transit et anulum non relinquit ». Est etiam advertendum [4] quod dictus modus cognoscendi veritatem communis est et ad notitiam principiorum et conclusionum.

Ex omnibus praedictis patet [5] quod ex puris naturalibus, exclusa illustratione divina, sinceram non possimus cognoscere veritatem. Sed posset quaeri utrum ex puris naturalibus possit homo attingere illam divinam illustrationem : quia, si sic, sequeretur ad hoc quod ex puris naturalibus posset homo sinceram veritatem attingere *e)* a primo ad

1. Num. 12 (P L 42, 967).
2. Num. 21 (P L 42, 1052).
3. Eccli. 20, 30.
4. H. de Gand, l. c., n. 24 : « *Et est sciendum...* ».
5. H. de Gand, l. c., n. 25 : « *Ex puris igitur naturalibus...* ».

a) T *incerta*. — *b)* T *quod*. — *c)* T om. — *d)* T *XIII*. — *e)* T om.

ultimum, sicut si ex puris naturalibus posset attingere ad veritatem principiorum scientiarum ; quod tamen falsum est : requiritur enim ibi praedicta illustratio divinae lucis ; quamvis sine illis non cognoscat veritatem *a)* conclusionum, ex *b)* hoc tamen sequeretur quod naturaliter scire potest veritatem conclusionum ; si autem non potest attingere ad veritatem illorum ex quibus alia concluduntur, nec naturaliter ad notitiam conclusionum : sic quia ex puris naturalibus non attingit ad naturam sive notitiam credibilium per se, ideo nec ad illa quae ex illis sciuntur, immo ad utrumque indiget divina illustratione.

Nunc autem ita est [1] quod homo ex puris naturalibus non potest (T, f. 88 a) attingere ad regulas lucis aeternae, licet passive ad hoc attingat, quia, secundum *Augustinum* [2], « anima rationalis nata est immediate formari a prima veritate », tamen active ad illas non attingit, sed Deus illas offert quibus vult et quibus vult subtrahit. Unde aliquando ex causa subtrahit bonis et offert malis eas, secundum abyssum suae substantiae, offert autem omnibus, quicumque audent, sinceram veritatem, sive sint boni sive mali, quamvis non *c)* necessitate naturali ut sol offert lucem, sed bonitate liberali.

Confirmatur autem ista positio *rationibus*. Primo sic [3] : Ad hoc quod conceptio nostra vera sit de re extra, oportet quod anima in quantum per eam est informata sit quodam modo similis veritati rei extra, cum veritas sit « adaequatio *d)* rei et intellectus » [4] ; sed anima nostra « mutabilis est a veritate in falsitatem », sicut dicit *Augustinus*, *De vera religione*, et habitum est supra ; ergo non est formata naturaliter veritate, quia non posset mutari ad falsitatem ; ergo est non formata veritate, formabilis tamen. « Nulla autem res seipsam format, quia nihil dat quod non habet » [5] ; ergo oportet quod formetur *e)* ab aliquo ut sit similis veritati extrinsecae rei ; hoc autem oportet quod sit per exemplar rei, quia, ut dictum est, veritas apprehendi non potest nisi apprehendendo conformitatem rei ad suum exemplar : nam in hoc consistit ratio veritatis ; hoc autem non potest fieri per exemplar a re abstractum, ut supra visum fuit triplici ratione ; ergo oportet quod formetur exemplari incommutabili ad hoc quod veritatem sinceram apprehendat.

Item [6], in habentibus ordinem talis est *f)* connexio quod actio inferioris perficitur per actionem superioris ut sic omnia dependeant a supremo in illo genere, sicut sensus et imaginatio iudicant solem bipedalem, in quo diriguntur a ratione, quae dicit quod maior est octies tota terra. Nunc autem secundum *Augustinum*, XII *De Trinitate* [7],

1. H. de Gand, l. c., n. 26 : « *Nunc autem ita est...* »
2. Cf. *83 Quaest.*, q. 51, n. 2 et 4 (P L 40, 33).
3. H. de Gand, l. c., n. 23 : « *Ratio autem huius ad praesens...* ».
4. Cf. S. Bonav. *Opera omnia*, éd. Quaracchi, I, 707, note 5 ; Alex. de Halès, *Summa theol.*, I, 142, note 2.
5. S. Augustin, *De lib. arbit.*, II, c. 17, n. 45 (P L 32, 1265).
6. Cf. M. d'Aquasparta, l. c., pag. 255 : « *Et prima ratio potest sumi...* ».
7. Cap. 3, n. 3 ; c. 7, n. 10 et 12 ; c. 12, n. 17 ; c. 13, n. 21 ; lib. XIII, c. 1, n. 1 (P L 42, 999, 1003, 1005, 1007, 1009, 1013).

a) T om. — *b)* T *et*. — *c)* T *enim*. — *d)* T *ad equationem*. — *e)* T *formatur*. — *f)* T *autem*.

mens nostra duplicem habet portionem, scilicet inferiorem deputatam administrandis temporalibus, aliam superiorem ad contemplandum aeterna. Sicut igitur ad plenum iudicium administrationis rerum inferiorum non sufficit portio inferior sine luce superioris, sic nec *a)* superior ad videndum veritates sine luce superiori, quae Deus est.

Item [1], impossibile est quod intellectus habeat certam cognitionem de rebus nisi certum iudicium de ipsis habeat. Nam certa veritas consistit in certo iudicio. Nunc autem experimur quod mens iudicat de omnibus, ut hoc est bonum, aliud melius, hoc est album et hoc lapis, et sic de aliis, de naturalibus, de moralibus, de actibus ; omne autem iudicium fit per aliquam regulam omnino indiiudicabilem : si enim iudicaretur, hoc esset per aliam regulam et esset processus in infinitum. Est ergo status in aliqua per quam fit certum iudicium. Illa ergo regula aut est infra animam aut ipsa anima aut in ipsa anima aut supra ipsam : non infra sive subtus anima, quia per illam de se et de aliis iudicat, iudicans autem et illud per quod iudicat est supra illud quod iudicatur ; non ipsa anima nec in ipsa, quia tam ipsa quam omnia quae in ea sunt sunt mutabilia et iudicabilia ; ergo est supra animam ; sed supra eam nulla lex est nisi lex incommutabilis et divina, quae non est nisi Deus. Ergo lex Dei est per quam recte iudicat de omnibus. Et hoc est quod dicit *Augustinus*, *De vera religione* [2] : « Mens si secundum se ipsam iudicat, nulla est natura praestantior » etc. Quaere supra. De istis regulis quaerit *Augustinus*, XIV *De Trinitate*, 15 cap. : « Ubinam sunt istae regulae conscriptae » etc. Quaere supra.

IV.

Hoc de *primo* articulo et *secundo* simul. Circa *tertium*, scilicet quomodo intellectus coniunctus se habeat ad illam lucem per quam omnia videt, sciendum [3] quod nec in sensibus nec in intellectu aliquid potest esse obiectum quod solum est ratio cognoscendi, ut species sensibilis informans sensum vel intelligibilis et informans intellectum non habent rationem obiecti respectu sensus et intellectus ; lux autem divina, ut visum est, solum est nobis ratio cognoscendi veritatem (T, f. 88 b), ideo sic facit alia videri in hac vita ut obiective ipsa non videatur.

Potest autem hoc declarari similitudine et ratione accipiendo similitudinem in visione corporali, in qua lux corporalis illustrat ad videndum alia a se [4]. In visione enim corporali tria requiruntur : primum est lux illuminans potentiam et organum ad acuendum, secundum est species coloris immutans organum ad intuendum, tertium est configuratio determinans organum ad discernendum. Acuitionem oculi facit lux, quia in organo tenebroso iacet virtus visiva, quia obtusa. Unde etiamsi

1. Cf. M. d'Aquasparta, l. c., pag. 260 : « *Quarta ratio sumitur...* ».
2. Cap. 30, n. 54 (P L 34, 145 sq.).
3. H. de Gand, l. c., q. 3, n. 8 et 9 : « *Dicendum ad hoc...* ».
4. H. de Gand, l. c., n. 10 : « *Ut autem ex modo illustrationis...* ».

a) T *ut*.

sine luce color multiplicaret speciem usque ad oculum, nunquam immutaretur oculus ad videndum, ut sic *a)* intelligatur illud verbum [1] : « Color est motivus visus secundum actum lucidi ». Intuitionem facit species multiplicata directo aspectu a corpore colorato usque ad oculum ; sed quia illud quod est visibile per se et primo, ut lux vel color, ratione qua est lux non determinat dispositionem sive figuram rei visibilis in se ut distinguatur et distincte cognoscatur unum coloratum esse differens et diversum ab alio, sed hoc facit solum color ut recipit caracterem sive dispositionem corporis in quo est, quam secum defert color dum multiplicatur tamquam expressam similitudinem et imaginem rei visibilis : defert dicta *b)* species coloris similitudinem rei visae ratione coloris, imaginem ratione caracteris, ideo caracterizat visum et assimilat perfecta imagine et similitudine rei visae. Hoc ergo est tertium quod requiritur ad perfectum actum videndi, scilicet configuratio determinans ad discernendum.

Sic ex parte Dei [2] ad perfectum actum intelligendi inveniuntur tria his tribus correspondentia. Ipse enim est lux spiritualis oculum mentis illustrans ad acuendum ; secundo est forma sive species immutans ad intuendum, non inhaerens, sed movens, quia, ut dicitur [3] *De spiritu et anima*, cap. II *c)*, anima « nulla interposita natura ab ipsa veritate formatur »; tertio est figura sive caracter configurans intellectum ad discernendum : est enim « ars plena omnium rationum viventium », ut dicitur VI *De Trinitate* [4], quae *d)* ars imprimit et configurat mentem nostram ut anulus ceram, XIV *De Trinitate*, cap. 15, et habitum est supra. Illa enim ars continet caracteres et exemplaria omnium factorum et factibilium ; propter quod configurat mentem nostram ad cognoscendum veritatem sinceram omnium factibilium et factorum, quae consistit in eius configuratione ad illud exemplar, ut supra ostensum est. Hanc autem impressionem seu caracterizationem non facit lux divina menti nostrae inhaerendo tamquam *e)* quaedam dispositio, ut species lucis vel coloris in oculo vel species in intellectu, sicut dixit praecedens positio, quia, ut arguebatur [5], tunc illa impressio, cum sit creatura, esset mutabilis et per consequens non posset esse medium ad cognoscendum immobilem veritatem ; sed hoc facit menti nostrae intimissime illabendo, intimius quam aliqua species vel habitus, et sic per illapsum mentem caracterizat ut vult et sicut vult ad notitiam sinceram, et sic facit intima eius praesentia intellectui quidquid faceret species vel lumen sensitivum.

Est autem advertendum [6] quod lux corporalis dupliciter se diffundit a corpore luminoso ad oculum, scilicet uno modo directe, ut dum directe

1. Aristot., *De anima*, II, text. 67 (éd. Juntas, f. 140 a).
2. H. de Gand, l. c., n. 11 : « *Hiis tribus respondent...* ».
3. P L 40, 786.
4. Cap. 10, n. 11 (P L 42, 931).
5. Voir plus haut, pag. 156, n. 5 et 6. Ici Vital, tout en suivant H. de Gand, rejoint l'explication de R. Marston, l. c., *ad 15*.
6. H. de Gand, l. c., n. 13 : « *Et est advertendum...* ».

a) T *sicut*. — *b)* T *differt dica*. — *c)* T *VIII*. — *d)* T *qui*. — *e)* T *tangit*.

aspicio solem, et sic non solum illuminat ad videndum alia a se, sed etiam ad videndum se ipsam ; alio modo aspectu *a)* indirecto, ut dum primo se diffundit directo aspectu super visibilem colorem et secundo cum colore usque ad oculum, et sic illuminat ad videndum : si enim medium esset illuminatum et in directo aspectu, nullum esset obstaculum quod oculum terminaret, ut si medium esset infinitum et illuminatum et nullum appareret obstaculum sive obiectum coloratum, oculus undique se verteret (T, f. 88 c) si *b)* forte aliquid videret quod ipsum terminaret, sic est dum species diffusa per totum medium a corpore colorato existente ad latus sive non in directo aspectu ad oculum, illa species se facit per totum medium et a quolibet puncto medii se facit ad oculum et tamen non immutat visum ad intuendum se nisi ut multiplicatur a corpore colorato existente in directo aspectu *c)*. Ita in visione veritatis, in qua modo supra dicto Deus est lux : quando ista lux illuminat *d)* mentem directo aspectu, tunc illuminat ad videndum tamquam obiectum ipsam divinam essentiam, quae est id quod ipsa lux ; quod in vita ista de lege communi non fit, quia oculus mentis infirmus et lippus non valet directe fulgorem huiusmodi lucis aspicere nec in ipsa aciem figere, sicut dicit *Augustinus* [1] : « Humanae mentis acies invalida in tam excellenti luce non figitur nisi per iustitiam fidei nutrita vegetetur ». Et de hoc loquitur *Anselmus*, *Proslogion*, cap. 16 : « Haec, inquit [2], est lux inaccessibilis in qua habitas : vere enim non est aliud quod hanc penetret ut ubi te videat ; vere hanc non video, quia nimia mihi est, et tamen quidquid video per illam video, sicut oculus infirmus per lucem solis videt quidquid videt et tamen ipsum solem non potest aspicere ; non potest intellectus meus ad illam, quia nimis fulget ; non capit illam nec sufficit oculus animae meae diu intendere in illam, reverberatur fulgore, vincitur amplitudine, obruitur immensitate, confunditur capacitate. O summa et inaccessibilis lux, o tota et beata veritas, quam longe es a me, qui tamen prope te sum ! quam remota es a conspectu meo, qui sic praesens sum conspectui tuo ! ubique es tota praesens, et non te video ; in te moveor, et in te non sum ; ad te non possum accedere ; intra me et intus me es, et non te sentio ». Unde de communi lege mens non potest in istam lucem, donec solvatur a vinculis huius mortis et onere corporis, sicut dicit *Augustinus*, in epistola *Ad Italicam* [3]. Aliquando vero lux ista illuminat ad videndum alia non se offerendo menti directo aspectu, sed obliquo, et tunc est ratio videndi alia, non se ; sicut lux solis non illuminat oculum ad videndum se nisi indirecto aspectu, sed alia tantum, sic lux divina quasi obliquo aspectu in praesenti vita illuminat solum ad videndum alia a se. Unde de communi lege in praesenti vita ad cognoscendum sinceram veritatem rerum primo diffundit se super species rerum, quae sunt in intellectu, et ab eis in mentem ad formandum in ipsa perfectum conceptum de re ad modum quo lux corporalis primo diffundit se super colorem ad infor-

1. *De Trinitate*, I, c. 2, n. 4 (P L 42, 822).
2. P L 158, 255 sq.
3. Epist. XCII, alias VI (P L 33, 318 sq.).

a) T *aspectum*. — *b)* T *se*. — *c)* T *aspectum*. — *d)* T *illumina*.

mandum visum perfectum oculi, ut secundum hoc sicut « color est motivum visus secundum actum lucidi »[1], sic res quaelibet intelligibilis per suam speciem est motiva visus mentis sive intellectus ad sincerae veritatis cognitionem secundum actum lucis divinae et secundum aliquos, ut supra dictum est, caracterizat similitudine et exemplari veritatis ipsam mentem. Ex dictis omnibus patet quod sicut in visione corporali lux corporalis illuminat oculum ad acuendum et tamen non videtur, ut est ratio videndi obliquo modo se offert, sic lux divina est illuminans intellectum nostrum ad acuendum et in praesenti vita obliquo modo se offert, quare non videtur.

Secundo modo [2] lux divina est ratio cognoscendi ut forma et species non inhaerens, sed mentem immutans ad intelligendum ad modum quo species coloris ut nuda absque caracterizatione corporis colorati est forma colorati ut coloratum, per quam ut supra dictum est nulla distinctio, nulla distincta cognitio fieret in sensu huius colorati ad illum, et quia in tali notitia adhuc est solum ut ratio indistincta et indistinctus conceptus mentis formans ad cognoscendum veritatem rerum, non (T, f. 88 d) ut obiectum cognitum, ideo adhuc ipsa non cognoscitur.

Tertio modo [3] lux divina est ratio cognitionis ut exemplar et caracter transfigurans mentem ad distincte intelligendum, in quantum illa lux est ars et exemplar perfectissimum repraesentans et manifestans omnes angulos, conditiones, proprietates cuiuslibet creaturae. Ad cuius imitationem cognoscitur rei veritas ; et in tantum est res vera in quantum illud exemplar repraesentat et falsa in quantum ad illius imitationem deficit. Et quia, ut dictum est supra, intentio veritatis apprehendi non potest nisi apprehendendo conformitatem eius ad istud exemplar, ideo perfecta ratio cognoscendi veritatem certam, distinctam et sinceram, est *a)* divina lux in quantum est exemplar et ars rerum imprimens ipsi menti verbum simillimum veritati rei extra. Quod ideo facit quia ipsa est continens in se regulas aeternas expressivas omnium rerum naturas, similitudines et proprietates, ex quibus fit impressio in mente et caracterizatio rei exteriori similis et per hoc formatio verbi simillimi veritati, sicut expresse dicit *Augustinus* quod illae regulae sic sigillant mentem sicut anulus ceram, IX *De Trinitate*, cap. 7 [4].

Quamvis [5] autem illa lux ut ratio distincte repraesentans rem caracterizet et sigillet mentem, non tamen superfluit species rei a re multiplicata et a phantasmate abstracta, quia sine tali specie intellectus naturali decursu nihil intelligeret in statu viae, quia notitia generalis de re haberi non potest sine forma et specie generali nec specialis sine speciali nec particularis sine particulari et conditionibus particularibus; quam quidem formam et speciem, ut supra ostensum est per *Augustinum*, lux illa divina et exemplaris debet illustrare et cum ea in con-

1. Aristot., *De anima*, II, text. 67 (éd. Juntas, f. 140 a).
2. H. de Gand, l. c., n. 14 : « *Secundo modo Deus...* ».
3. H. de Gand, l. c., n. 15 : « *Tertio modo est ratio cognitionis...* ».
4. Voir lib. XIV, c. 15, n. 21 (P L 42, 1052).
5. H. de Gand, l. c., n. 16 : « *Et nota quod licet...* ».

a) T *et*.

ceptu mentis ad participandum sinceram veritatem impressionem de se facere sicut lux corporalis illustrando colores cum eis facit impressionem ad informandum visum, ut sic verbum quod non est rei extrinsecae simillimum nec veritatis sincerae expressivum, dum formatur a re sive ab exemplari sive a specie formata a re, per adiutorium et formationem sive impressionem illius perfecti exemplaris divini sit verbum verum sincerae veritatis expressivum. Unde cum beatus Petrus nunquam vidisset Moysen neque Eliam, in transfiguratione tamen de Moyse et Elia per impressionem in eius mente ab ista luce factam cognovit eos : quare supra statum viae elevatus fuit.

Ut autem melius appareat [1] quomodo verbum sincerae veritatis in mente nostra formatur, est sciendum quod duplex exemplar vel species rei debet lucere in mente tamquam ratio et medium cognoscendi rem : una species a re abstracta, quae disponit mentem ad cognitionem ipsi menti inhaerendo ; altera quae est causa rei, quae *a)* nec disponit nec inhaeret, sed illabitur menti et maiori praesentia quam illa quae inhaeret et in mente lucet : quod non facit species inhaerens. Istis duabus speciebus sive exemplaribus, ex quibus fit una cognitionis ratio, concurrentibus sicut ex imperfecto et perfecto fit exemplar perfectum ad concipiendum verbum sincerae veritatis de re, per quod fit perfecta mentis assimilatio ad rem extra, ut ad modum quo prima veritas sigillavit rem veritate entitatis in essendo dum eam creavit, sigillet etiam mentem ipsam veritate quam habet ad eam cognoscendam, ut sic eadem idea divina qua habet res veritatem in essendo, eadem habeat anima veritatem illius in cognoscendo, ut sic verbum verum in mente sit expressa similitudo rei extra et res extra et ipsum verbum exemplari divino assimilentur *b)*, sicut est expressa similitudo duarum imaginum in diversis ceris ab eodem sigillo.

In conceptu autem huius verbi [2] per quod a mente sincera veritas discernitur duo (T, f. 89 a) sunt consideranda, ut videatur quid in nostra consideratione agat exemplar aeternum et exemplar a re abstractum, scilicet aliquid materiale et incompletum et aliquid formale et completum. Exemplar enim abstractum in formatione verbi completi, sicut est incompleta eius similitudo, sic est materiale et incompletum ad cognoscendum complete rem ex puris naturalibus vel forte ad cognoscendum id verum *c)* quod solum ab *d)* exemplari aeterno recipit complementum et perfectam formationem, ut sit perfecta et expressa similitudo rei extra sicut ipsum exemplar divinum est perfecte repraesentans ipsam rem. Cum autem tale verbum sincerae veritatis formatum est ex duplici exemplari in anima, est ibi considerare tres veritates sibi correspondentes : primo veritatem exemplaris Dei, secundo veritatem rei productae ab illo, tertio veritatem in conceptu mentis ab utroque expressam, quae est tamquam conformitas utriusque ex ratione utriusque concepta et menti impressa, qua res *e)* formaliter vera nominatur,

1. H. de Gand, l. c., n. 16 : « *Ad videndum ergo formationem...* ».
2. H. de Gand, l. c., n. 17 : « *Et sunt in conspectu huius verbi...* ».

a) T *qui.* — *b)* T *assimilantur.* — *c)* T *quod verum* pro *v. q.* — *d)* T om. — *e)* T *mes.*



sicut res extra vera dicitur in quantum sua entitas divino exemplari assimilatur. Quantum enim est ex parte rei extra conceptus illius est species rei apud animam, quantum vero est ex parte Dei ratio eius est exemplar aeternum lucens in eius intelligentia. Et quia ista species concepta a re est imperfecta ratio conceptus verbi, lux vero divina perfecta ratio, dicit *Augustinus*, *De libero arbitrio*, II *a)* libro [1], quod in cognitione rerum veritas aeterna « exterius admonet, interius docet, de illa nullus iudicat, sine illa nullus recte iudicat ». Intendit *Augustinus* quod veritas aeterna exterius admonet per speciem a re acceptam, interius docet per lucem claram, et quia docet illa lux per speciem quam res ipsa exterior de se et sua entitate produxit, hinc est quod, cum illa species sit principium quamvis imperfectum verbi per quod habetur notitia de re, ideo eadem est dispositio rei in esse et in veritate et in cognitione.

Ex praedictis patet [2] quod deficit illorum opinio qui dicunt quod « prima principia et regulae speculativae sunt impressiones quaedam a regulis veritatis aeternae » et cum hoc non ponunt aliquam aliam impressionem sive informationem fieri in nostris conceptibus a luce aeterna nisi illam solam quae abstrahitur a re extra per lucem corporalem. Hoc enim verum non est. Nisi enim conceptus nostri a luce aeterna assistente nobis formarentur, informes remanerent nec veritatem sinceram continerent. Ideo requiritur ibi duplex exemplar modo supra dicto. Et hoc dicit *Augustinus*, IX *De Trinitate*, cap. 7, quod mens ab illa luce imprimitur ut cera ab anulo. Nec lumen naturalis rationis est sufficiens nisi lumen aeternum ipsum irradiet ; sicut enim *b)* species abstracta est insufficiens in ratione exemplaris, sic lumen naturale est insufficiens in ratione illuminantis. Ideo lux divina et complet rationem exemplaris et rationem lucis, sub qua fit cognitio. Propter quod *Augustinus c)* docens inquirere sinceram veritatem dicit, *De vera religione* [3] : « Noli, inquit, foras ire *d)*, in te ipsum redi, ratiocinantem animam transcende, illuc ergo tende unde ipsum lumen rationis accenditur ».

Ratione etiam patet, quia lux divina, ut est ratio cognoscendi sinceram veritatem, non solum bonis, sed etiam malis se communicat et etiam daemonibus, quia nec sinceram veritatem cognoscunt nisi in illa luce, ut dicit *Augustinus*, in *Sermone Domini in monte* : « Voce, inquit [4], Dei audiunt quod voce veritatis scriptae intus in mente sua verum aliquid cogitant ». Cum igitur lux divina de lege communi non ostendat se bonis neque malis in via obiective, ergo, cum secundum quod est ratio cognoscendi ostendat se bonis et malis in via et communicet se, nullo modo ut est ratio cognoscendi sinceram veritatem obiective cognoscitur in via.

Ainsi finissent ces huit questions disputées de Vital du Four,

1. Cap. 14, n. 38 (P L 32, 1262).
2. H. de Gand, l. c., n. 18 : « *Unde patet quod peccant...* ».
3. Cap. 39, n. 72 (P L 34, 154).
4. Cf. lib. II, c. 9, n. 32 (P L 34, 1283).

a) T *primo*. — *b)* T *nec*. — *c)* T *aut*. — *d)* T *om*.

qu'encadrent dans le Ms. 95 de Todi ses Quodlibets II et III. On peut désormais établir un parallèle fructueux entre elles et les dix de Mathieu d'Aquasparta. Peut-être plus d'un pensera, d'accord avec nous, à leur supériorité sur ces dernières chaque fois qu'elles se rencontrent sur un même terrain. Quand celles non moins brillantes de Roger Marston seront publiées intégralement, qui veut pénétrer un point spécial de scolastique franciscaine dans l'ultime quart du XIII[e] siècle aura en mains une trilogie du plus haut intérêt sur le problème tant discuté de la connaissance. Toutefois il importera, croyons-nous, de ne pas oublier les questions analogues d'autres grands maîtres, tels Pierre Olivi, Richard de Mediavilla et, un peu plus tard, le B. Jean Duns Scot.

Quaracchi

F. Delorme, O. F. M.

TABLES

I

TABLE DES MANUSCRITS
CONCERNANT LES HOMÉLIES ATTRIBUÉES A S. ANSELME [1].

I. — MANUSCRITS DE L'HOMÉLIE SUR LA VIERGE.

ALENÇON *149*, fol. 203v (St. Évroul, XII-XIIIe s.) ; parmi des sermons de saint Bernard.

BERLIN *Phillip. 1839*, fol. 391v (Metz, XIIIe s., 2e moitié) : copie du suivant ; V. Rose a transcrit le texte du prologue dans son catalogue des *Phillippici*.

BERLIN *Phillip. 1874*, fol. 119v (St. Vincent de Metz, « XI-XIIe s. », d'après Rose ; ce qui est matériellement impossible, avec l'attribution à saint Anselme ; il convient donc de reporter cette copie un quart de siècle plus tard).

BERLIN *Theol. fol. 269-270*, no 173 : grand homéliaire de Laach ; le prologue fait défaut.

5. BORDEAUX *283*, fol. 95 (Dominicains, XIIIe s.) : recueil de sermons ; l'homélie y est anonyme.

CAMBRAI *264*, fol. 35v (Saint-Sépulcre, XIIe s.) : à la suite des sermons de saint Bernard sur la Vierge, sans prologue.

CAMBRAI *404**, fol. 91 (Cathédrale, XIIe s. ; plutôt la 2e moitié).

CAMBRIDGE *Corpus Christi College 34*, p. 426 (Norwich, fin du XIIIe s. ou début du XIVe).

CAMBRIDGE *Corpus Christi College 65*, fol. 130 : addition du XIIIe siècle dans un homéliaire anglais du XIIe.

---

1. L'étude sur ces homélies étant principalement un inventaire de textes (ci-dessus, p. 5-29), il a semblé utile de donner une table alphabétique des manuscrits cités. D'autre part, on m'a représenté qu'une liste des recueils qui comprennent l'homélie sur la Vierge (voir p. 10-23, 27-29) rendrait service. Je n'ai guère mentionné en effet, dans la discussion, que les plus anciens exemplaires de ce morceau. Voici donc, en premier lieu, un relevé des manuscrits de cette espèce qui sont venus à ma connaissance, avec quelques détails le cas échéant ; je note d'un astérisque ceux que j'ai moi-même examinés, et qui sont ainsi les seuls dont je puisse garantir la date. La seconde liste se rapporte aux autres manuscrits qui sont indiqués au cours de l'étude ; toutefois, plusieurs recueils sont de nouveau rappelés, dont le témoignage est invoqué pour d'autres textes que la susdite homélie.

A. WILMART.



10. Cambridge *Corpus Christi College 154* (XIVe ou XVe siècle).

— *Peterhouse 130*, fol. 293 (XIIe s., 1re moitié) : homéliaire allemand, du type Paul Diacre modernisé).

(12-13) Cambridge *Peterhouse 246**, fol. 146 et 149 (double exemplaire, XIVe s.).

— *University Library Dd. I. 21**, fol. 164 (XIVe s.).

15. Chalons *12* (XIIe s.).

Cues *61* (St. Jacques de Liège ?, XIIe s.).

Évreux *37*, fol. 91v (Lyre, XIIIe s.).

Hereford : Bréviaire du XIIIe siècle, publié par W. H. Frere et L. E. G. Brown (voir ci-dessus, p. 26).

Londres *British Museum, Cotton Cleopatra C. X** (XIIe siècle, 2e moitié au plus tôt).

20. Londres *British Museum, Cotton Vespasianus D. XIV* : version anglaise qui remonterait au second quart du XIIe siècle d'après M. Förster (voir ci-dessus, p. 18).

Londres *British Museum, Royal 5. A. XII*, fol. 163 (XVe s.).

— *Lambeth Palace 224* (XIIIe s. d'après H. Thurston, début du XIVe s. d'après M. Förster).

Lyon *622**, fol. 111 (XIVe s.).

Marseille *230**, (Chartreuse de Villeneuve, XIVe siècle) : grande collection des œuvres de saint Anselme, exactement semblable à la précédente.

25. Munich *Clm. 4208* (commencement du XVe siècle, selon Förster).

— *Clm. 9596* (XIIIe s., Förster).

Oxford *Bodleian Library, Bodley 149**, fol. 66v (Exeter, fin du XIIe siècle probablement).

Oxford *Bodleian Library, Laud Misc. 264**, fol. 121 (St. Albans, XIVe s.).

— *Magdalen College 56**, fol. 101 v (XIVe s.).

30. — *Merton College 20* (fin du XIVe s., d'après H. Thurston).

— — *22**, fol. 180v (XIVe s.).

— *New College 51**, fol. 15v (XIVe s.).

Paris *Bibliothèque Nationale, lat. 529**, fol. 129r (1re moitié du XIIe siècle) : recueil d'homélies anonymes, qui devrait être analysé entièrement ; il n'est pas improbable qu'il contienne d'autres homélies de Raoul d'Escures.

Paris *Bibliothèque Nationale, lat. 576**, fol. 126r (2e moitié du XIIe siècle), sans le prologue.

Paris *Bibliothèque Nationale, lat 1787 A**, fol. 165v (de la fin du XIIe siècle au plus tôt, sans le prologue.

Paris *Bibliothèque Nationale, lat. 1851**, fol. 93r (2e moitié du XIIe siècle), sans le prologue.

Paris *Bibliothèque Nationale, lat. 12311**, fol. 52-57 (XIIe s.) : cahier étranger au reste du manuscrit, détaché, selon une note moderne, d'un bréviaire de Carcassonne ; voir ci-dessus, p. 17 sq.

Paris *Bibliothèque Nationale, lat. 13414**, fol. 84 v (Corbie, XIIIe siècle) ; voir ci-dessus, p. 17, n. 8.

Paris *Bibliothèque Nationale, lat. 13586**, p. 222 (1re moitié du XIIIe s.), anonyme sous un prologue abrégé que je n'ai point remarqué ailleurs.

40. Paris *Bibliothèque Mazarine 685*, fol. 115 (Sainte-Croix de Paris, XIIIe siècle).

Paris *Bibliothèque Mazarine 693*, fol. 1 (Saint-Remi de Reims, XIIe siècle).

— — *1715*, fol. 137 (XIIIe s.).

II. — AUTRES MANUSCRITS CITÉS.

II

TABLE DES NOMS PROPRES

Les chiffres en italique renvoient aux notes qui se trouvent au bas des pages

TABLE DES MATIÈRES

TABLES

Le Gérant : G. STOFFEL.

IMP. DESCLÉE, DE BROUWER ET Cie, LILLE. — 4.225

IMP. DESCLÉE, DE BROUWER ET C[ie],
41, RUE DU METZ, 41, LILLE. — 4.225

EN VENTE A LA MÊME LIBRAIRIE

BIBLIOTHÈQUE D'HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE

BAILLOT (A.). — **Influence de la philosophie de Schopenhauer en France (1860-1900)**. In-8° de 440 pages. . . . . 40 fr.

BROCHARD (V.). — **Les Sceptiques grecs**. 1923, in-8° de 432 pages. 40 fr.

BROCHARD (V.). — **Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne**. 1926, in-8° de 559 pages . . . . 40 fr.

BOUTROUX (E.). — **La philosophie de Kant**. 1926, in-8° de 374 p. 30 fr.

BOUTROUX (E.). — **De l'Idée de Loi naturelle dans la Science et la Philosophie**. 1925, in-8° de 144 pages . . . . 10 fr.

BOUTROUX (E.). — **La Nature et l'Esprit**. 1926, in-8° de 240 pages. 20 fr.

BOUTROUX (E.). — **Etudes d'histoire de la philosophie allemande**. In-8° de 260 pages . . . . 20 fr.

DELBOS (V.). — **Le Spinozisme**. In-8° de 215 pages. . . . . 16 fr.

FOUCHER (L.). — **La jeunesse de Renouvier et sa première philosophie** (1815-1854). In-8° de 278 pages. . . . . 30 fr.

GOUHIER (H.). — **La vocation de Malebranche**. In-8° de 172 p. 15 fr.

GOUHIER (H.). — **La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse**. In-8° de 435 pages. . . . . 32 fr.

HAMELIN (O.). — **Le système de Renouvier**. In-8° de 455 pages 45 fr.

LASBAX (E.). — **La hiérarchie dans l'Univers chez Spinoza**. In-8° de 396 pages . . . . 25 fr.

MILHAUD (G.). — **La philosophie de Charles Renouvier**. In-8° de 160 pages . . . . 15 fr.

MILHAUD (G.). — **Études sur Cournot**. In-8° de 155 pages. . . 15 fr.

MOUY (P.). — **L'idée de progrès dans la philosophie de Renouvier**. In-8° de 210 pages. . . . . 20 fr.

MOUY (P.). — **Les lois du choc des corps d'après Malebranche**. In-8° de 95 pages . . . . 10 fr.

RODIER (G.). — **Études de philosophie grecque**. In-8° de 376 p. 30 fr.

